ZET
sztuka kultura sprawy społeczne

ROK IV NR. 12 (84)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

WARSZAWA, DNIA 15 LISTOPADA 1935 R.

CENA 50 GR.

Mocarstwowość a posłannictwo

Wyspiański przedstawił w „Wyzwoleniu" taki dylemat: albo Polska będzie państwem „jak inni", a wtedy zaprzepaści swe posłannictwo historyczne, — albo podejmie swe posłannictwo, a wtedy nie będzie mogła istnieć jako państwo. Tylko tak rozumieć można, i trzeba, ukazane w „Wyzwoleniu" rozdwojenie polskiego „genius loci" na Konrada: ideję mocarstwową, i Genjusza: ideję posłanniczą. Nie znaczy to jednak, by to było mniemanie samego Wyspiańskiego, t. j. by nie wyszedł on poza ten dylemat. Przeciwnie, Wyspiański odkrył tylko i wyprowadził na światło dzienne pewne niezmienne problematy rzeczywistości polskiej, których w niedalekiej przyszłości nie będzie można wyminąć.

Wyspiański dostrzegł, jasnowidztwem genjuszu, że naród polski, w nieuchronnej kolejności wypadków, napotka na swojej drodze dziejowej ten dylemat, jako swego rodzaju Fatum polskie: konieczne przeznaczenie. Gdyby jednak Wyspiański doradzał narodowi, po odzyskaniu przezeń bytu niepodległego, *odrzucenie posłannictwa*, „Wyzwolenie" — ten fenomenalny dramat proroczy — kończyłoby się inaczej, optymistyczniej. Tymczasem, odpędzenie Genjusza (ideału posłanniczego) przez Konrada (= ideał mocarstwowy) wywołuje, jako skutek nieuchronny, katastrofę Państwa-Konrada. 3-ci akt „Wyzwolenia" to jedno wielkie a groźne *memento*: jeżeli odrzucicie posłannictwo, wpadniecie znowu w to ciemne podziemie bez wyjścia, w tę matnię dziejową, z której dopieroco wydostał się Konrad-Państwo na powierzchnię historji.

Mógłby ktoś zarzucić Wyspiańskiemu, że zadaje narodowi zagadkę, a nie pokazuje, jak z niej wybrnąć: mógłby ktoś rzec, że Wyspiański sam nie widzi możności uzgodnienia mocarstwowości z posłannictwem. Ale przecież dzieło Wyspiańskiego wykracza poza ramy problematyki fatalistycznej „Wyzwolenia". W swem „Akropolis" genjalny dramaturg-wizjoner odsłania rdzenną tożsamość tych dwu sił rzekomo wieczyście przeciwnych. Salwator: Chrystus-Apollo wjeżdża tryumfalnie w mury Wawelu, wewnątrz którego toczy się ten bój duchów o hamletowe „być-nie być" Polski przyszłości.

Genezę „Wyzwolenia" można sobie wyjaśnić dość prosto. Wyspiański rozmyślał: *co będzie*, gdy Polska odbuduje swój realny byt państwowy, stając się znowu umiejscowionem w historji mocarstwem? Widział, że zbliżająca się „wojna ludów" przyśpieszyć może ten fakt odrodzenia; i musiał postawić sobie pytanie: co się wówczas stanie z polskim mesjanizmem historjotwórczym, z tą potężną *ideą posłannictwa*, rozwiniętą w szeregu niedających się przekreślić kreacyj genjuszu polskiego: doktryn filozoficznych, i wizyj syntetycznych przyszłości, zawartych w nieśmiertelnej spuściźnie poezji wieszczej. Przecież idea ta, była motorem całej dynamiki duchowej Polski XIX i XX wieku. Gdybyż jeszcze idea ta ograniczała się do prostej motywacji polskiego prawa do państwowego bytu. Lecz była ona czemś więcej: próba określenia, jakiem to wskrzeszone już państwo polskie być powinno, co wniesie ono do całokształtu „stającej się historji", *kim* będzie, jako osobowość żywa. Polska powracająca znowu na scenę dziejów. Dlatego forma państwowa nie będzie mogła już nigdy unicestwić tej treści ideowej, posłanniczej, conajwyżej będzie usiłować o treści tej zapomnieć, od jej dziejowych determinant się uchylić, dopóki nie pójmie, że walczy z własnem swem przeznaczeniem i nie pomieści jej w sobie bez reszty.

Przewidział więc Wyspiański pierwszą fazę pozornego przeciwieństwa tych dwu zasad, dylemat: albo mocarstwo, albo posłannictwo. Ale wiedział dobrze, że te antynomje bliskiej rzeczywistości polskiej dadzą się rozwiązać na platformie nadrzędnej, gdzie mocarstwowość i posłannictwo dogłębnie się utożsamiają. Byłoby bowiem nonsensem mniemać, że to, co naród stworzył największego i najbezinteresowniej wszechludzkiego w dziedzinie ducha, mogło pozostawać w sprzeczności z realnemi zadaniami tego narodu w historji, jako państwa.

Niestety ten nonsens fatalny, którego sztywną skorupę rozbił Wyspiański dalekowzrocznym swym genjuszem, żyje i rozpładza się z łatwością na płytkiej powierzchni współczesnej rzeczywistości polskiej. Jest w Polsce wielu ludzi, którzy sądzą, że między „interesem" odbudowanej państwowości a samą ideą posłannictwa istnieje przeciwieństwo niepojednalne. Argumentują oni słowami Konrada: „Naco mamy być Chrystusem narodów, wyłącznie na mękę i krzyż i dla cudzego zysku?" Celem naszym — powiadają — celem odbudowanej Polski jest potęga, zaś potęga to przedewszystkiem siła fizyczna: wojsko i siła gospodarcza: dobrobyt. Pracujmy w tym kierunku, nauczmy się realizmu politycznego, czyli egoizmu narodowego, zaś misje ratowania świata, wybawiania ludzkości z chaosu, czy kryzysu cywilizacyjnego pozostawmy innym.

Prawda, że to proste i ładne? I że trafia do przekonania każdemu, kto nie chce i nie umie myśleć? A jednak jest w tem niebezpieczne pomieszanie pojęć, które trzeba wydobywać na światło i zdemaskować. Skąd się wzięło to pomieszanie? Oto wypływa ono z dwu źródeł: 1) z fałszywej *plotki* o istocie polskiego mesjanizmu, t. j. z nieznajomości prawdy historycznej, 2) z błędnego pojmowania samej idei posłannictwa, czyli z nieznajomości prawdy teoretycznej. Dopóki ten fałsz będzie się gnieździł w świadomości współczesnego Polaka, dopóty groźna antynomja między pojęciem mocarstwowości a pojęciem posłannictwa, będzie się utrzymywać i nawarstwiać coraz grubiej, niby zdradliwa rafa podwodna, czyhająca na dno narodowej nawy.

33 miljony mieszkańców Polski określają nazwą mesjanizmu coś zupełnie innego, co z istotą *polskiej doktryny posłannictwa* nie ma nic wspólnego. Gdy się mówi o mesjaniźmie, i o posłannictwie Polski, każdy Polak ma na myśli fantazję mistyczne Towiańskiego, których propagowanie publiczne, z katedry w College de France ośmieszyło Mickiewicza. Otóż trzeba powtarzać wszystkim i na każdym kroku, że okultystyczna, pozbawiona wszelkiej wartości naukowej „towiańszczyzna" jest koncepcją słusznie przez naród odrzuconą i historycznie zbankrutowaną; natomiast polski „mesjanizm" filozoficzny, czyli doktryna Hoene-Wrońskiego, t. zw. filozofja absolutna, którą towiańszczyzna usiłowała nieudolnie a rozmyślnie *sparodjować*, zawiera głęboki, rozumowo ugruntowany plan uniwersalnej przebudowy moralno-politycznej świata współczesnego, plan którego urzeczywistnienie stanowi najrozleglej pojętą *polską rację stanu*, i zdolne jest uczynić Polskę prawdziwem imperjum o stage'u wielkomocarstwowym.

Nałóg uważania za „polski mesjanizm" tamtej właśnie, skompromitowanej nazawsze „towiańskiady", jest tak zakorzeniony w umysłach, że trzeba go stamtąd wyciągać korkociągiem. Jest to sprawa jakiegoś automatyzmu psychicznego, którego przezwyciężenie jest pracą iście syzyfową.

Gdy jednak udaje się wreszcie przekonać kogoś, że wronskizm to nie towianizm i że Wroński gwałtownie się przeciwstawiał pseudomesjanizmowi Towiańskiego — Mickiewicza, natrafia się zkolei na drugie nieporozumienie: błędne pojmowanie samej idei posłannictwa.

Gdy obserwujemy, w rdzeniu osobowości ludzkiej, dwa jej instynkty podstawowe, ujawniające się w formach tak różnorodnych, widzimy, że pierwszy z nich: instynkt osobniczy, dąży ku celom egoistycznym, *indywidualnym*, zaś drugi: instynkt współżycia, stawia sobie cele altruistyczne, *uniwersalne*. Historja ludzkości jest w dużej mierze grą tych dwu sił przeciwstawnych, przyczem cele indywidualne (sfera prywatności) tkwią korzeniami w animalizmie, w zwierzęcych, prehistorycznych warunkach fizyczności ludzkiej, zaś cele powszechne wiążą się z istotą naszego gatunku: *człowieczeństwem*, czyli z świadomą twórczością rozumu. Jest oczywistem, że instynkt osobniczy jest podstawą naszego utrzymywania się w bycie, ale też — wzięty w całej swej nagości — jest on całkowicie sprzeczny z zasadą współżycia społecznego, opartego na podziale ról, porozumieniu i współdziałaniu. Państwo, kościół, prawo, nauki i sztuki, wspólnota rodzinna i narodowa, zarówno jak poczucie solidarności wszechludzkiej, są rezultatami wzrastającej stopniowo przewagi celów powszechnych nad celami indywidualnemi. Jednostka uświadomiła już sobie, że bez podporządkowania swych dążności egoistycznych jakiejś prawności nadrzędnej, nie mogłaby ona istnieć i rozwijać się w sposób harmonijnie uporządkowany; że ta sfera *powszechności prawnej* daje jej stokroć większe szanse postępu osobistego, znaczenia, dobrobytu i potęgi, niż pierwotny system ścierania się chaosu indywiduów. Niestety, indywidua wyższego rzędu: narody, państwa, warstwy społeczne, rasy i t. d. nie osiągnęły jeszcze tego stopnia dojrzałości. Mniemają one wciąż, że egoizm osobniczy daje im większe szanse w życiu międzynarodowem, niż zasada ogólnego bezpieczeństwa i współżycia, zdążająca do ustabilizowania się w systemie prawności międzynarodowej. Tymczasem wistocie rzecz ma się wprost przeciwnie: stopień pomyślności, dobrobytu i potęgi mocarstwowej poszczególnych narodów zależy ściśle od stopnia ich uczestnictwa w wytwarzaniu owych uniwersalnych więzi nadrzędnych, potrzebnych zarówno im, jak wszystkim innym narodom.

Wyzwalanie się egoizmów grupowych prowadzi nieuchronnie do chaosu permanentnego, w którym i nasz naród może z łatwością utracić świeżo zdobytą niepodległość: toteż twórcze uczestnictwo w realizacji celów powszechnych, zgodne jest z najgłębiej pojętym „interesem" osobniczym narodu (i państwa), z jego indywidualnemi celami. Więcej jeszcze: Tak jak w uporządkowanej grupie społecznej hierarchja godności i potęgi osobistej jednostek ustala się w zależności od ich „altruizmu posłanniczego", od ich zdolności do poświęcenia się sprawom i zagadnieniom publicznym, tak i w społeczności międzynarodowej godność, dobre imię, autorytet i realna *potęga mocarstwowa* zależy od ich zainteresowania się temi celami powszechnemi ludzkości i od stopnia aktywności w realizowaniu tych celów.

Polacy symplifikują naogół pojęcie mocarstwa, redukując je do kompleksu *siły fizycznej*; tymczasem mocarstwo to również siła moralna, to zdolność myślenia ogólnemi kategorjami historji, to ośrodek atrakcyjny stworzonej samorzutnie kultury, to promieniotwórczość idej, i wielki konstruktor ładu międzynarodowego: a tutaj właśnie, u zbiegu tych wszystkich cech, znamiennych mocarstwowości, szukać należy idei *posłannictwa*. Ta skłonność upraszczająca odnośnie do pojęcia mocarstwa świadczy o pewnej naiwności historycznej Polaka współczesnego, dalej o jego nieumiarkowanem przerzuceniu się z idealizmu w skrajny przesadny „realizm", a wreszcie i o pewnej deprawacji moralnej.

Typowem mocarstwem „siły", wyzutem z jakiejkolwiek świadomości posłannictwa, była carska Rosja przedwojenna, ta maszyna ucisku, rozrostu mechanicznego i podbojów. I właśnie ta Rosja, mimo swych kolosalnych zasobów i potencjałów naturalnych, wywaliła się sromotnie, razem ze swoją mocarstwowością. Natomiast Rzym starożytny stał się imperjum dzięki swemu posłannictwu i jego istotnym walorom: rzymska kreacja powszechnego prawa publicznego (wraz z zasadami normatywnemi sprawiedliwości i bezpieczeństwa publicznego) stworzyła jedną z tych więzi społecznych uniwersalnych, któremi rośnie i odżywia się wieczyście historja.

Posłanniczość nie oznacza bynajmniej jakichś utopij i mrzonek, ani też teatralnego poświecania się za innych. Posłanniczość jest działaniem twórczem DLA wszystkich, w zrozumienie, że jaka całość, taki los jej części składowych. Kto jest chrześcijaninem, nie formalnie, lecz z ducha moralności chrystjanicznej, ten pojmie to z łatwością, bo w nakazie: „miłuj bliźniego *jako siebie samego*", kryje się prawda o współzależności wszystkich istot rozumnych. Działanie na szkodę bliźnich przynosi wistocie szkodę *mnie samemu*, podczas gdy działanie na ich korzyść, przynosi zysk jednostce działającej w pierwszym rzędzie. Dobra wola nie może zaszkodzić narodowi, o ile łączy się z rozumnym realizmem politycznym. Wogóle rozróżnianie idealizmu i realizmu, jako dwu przeciwnych sobie motywów i zasad postępowania, traci sens w odniesieniu do idei posłannictwa, która wykracza poza antynomję tych pojęć. Posłanniczość to idealizm najbardziej realistyczny, najściślej zgodny z potrzebami i zadaniami historycznemi narodu. Nie ma ona nic wspólnego z utopijnym idealizmem politycznym, oderwanym od realnych warunków podłoża plemiennego, geograficznego, czy geo-kulturalnego. Polskę zgubił niegdyś nie jej altruizm mesjaniczny, lecz właśne brak świadomości posłannictwa i jego *niedopełnienie*. Zasklepiona w egoizmie i ciemnocie epoki saskiej, wyzuta z dalekosiężnych ideałów moralno-politycznych, Polska przestała być potęgą posłanniczą, przestała grać w Europie wschodniej tę rolę wielkomocarstwową równoważnika między Zachodem a Wschodem i apostolstwa cywilizacyjnego w stosunku do ludów eurazyjskiego stepu. To była jedna z głównych przyczem jej upadku. Gdyby Polska, w swem specyficznem położeniu, na rozdrożu (i u węzłowiska) kultur i prądów dziejowych umiała być wielkodusznem, a zarazem realnie myślącem *imperjum historjotwórczem* t. zn. gdyby umiała uświadomić sobie i wypełnić swe posłannictwo, uniknęłaby kataklizmu.

Warunek mocarstwowości moralnie usprawiedliwionej, historycznie konstruktywnej, a przez to trwałej i niezniszczalnej, to przedewszystkiem świadomość swych przeznaczeń w dziejach ludzkości i zdolność do świadomego ich dopełniania. W tem leży: 1) obronność takiego imperjum, bo nie ulegnie ono ślepym siłom fatalnym, determinującym żywiołowo losy narodów, 2) jego przodownictwo w hierarchji państw i narodów. Zaś znajomość swych przeznaczeń i umiejętność samorzutnego ich wypełniemia, to właśnie definicja posłanniczości. Jest to ogólne prawidło normatywne, decydujące zarówno o potędze i trwałości imperjów, jak i o ich potrzebności historycznej. W toku dziejów ostają się te narody i te państwa, które są *potrzebne*, bez których postęp ludzkości nie mógłby się widomie przyśpieszyć. Sumienie polityczne *ludzkości* mierzy tą miarą właśnie i podług tego kryterjum osądza narody. „Na co światu potrzebna jest Polska? — wołał swego czasu von Oertzen — ten kraj bez idei, bez koncepcyj historycznych, bez wielkich mózgów i wielkich inspiracyj twórczych?" Otóż pokażmy, że Polska jest nieodzownie *potrzebna*, że świat bez Polski nie stanie się tem, czem w myśl ogólnych założeń uniwersalnego humanizmu *być powinien*.

Tylko przez rzeczową, objektywną realizację swej misji dziejowej Polska może stać się istotnem imperjum, wysuwającem się na czoło, w pochodzie ludzkości ku jej powszechnym celom. Mocarstwowość nie sprzeciwia się posłannictwu, odwrotnie: *posłannictwo dziejowe jest warunkiem tężyzny wielkomocarstwowej*. Niech zniknie uprzedzenie Polaków współczesnych w stosunku do *doktryny posłannictwa* określającej wyraźnie cele i zadania Polski „twórczej i potrzebnej" w dzisiejszej i jutrzejszej Europie. W zgodzeniu ideału mocarstwowego z ideałem posłanniczym, leży dziś zarówno sankcja moralna naszych dążeń do potęgi państwowej, jak i polska *racja stanu* na najbliższe stulecia.

Polsko, bądź wielką!

Sed cum venerit Paracletus...

Wronskizm a katolicyzm (V)

Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.
(Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wnijść do Królestwa Bożego).

Chrystus do Nikodema (św. Jan, III).

PROBLEMAT ZBAWIENIA

Przystępując do odpowiedzi szczegółowej na tezy i zapytania W. K., wszczynające dysputę zasadniczą na temat stosunku wronskizmu (mesjanizmu) do katolicyzmu, pozwolę sobie, ze względów praktycznych, zmienić porządek postawionych przezeń pytań głównych, w ramach których chciałbym się utrzymać. Ta zmiana kolejności uczyni przejrzystszym całokształt poruszonego zagadnienia. Wolno mi tak postąpić gdyż wyjaśniłem już w artykule p. t. „Opportet vos nasci denuo", że ideję samostworzenia objawił ludzkości Jezus Chrystus, zaś Wroński dał jej tylko rozumowe, filozoficzne określenie. W słowach Chrystusa: „Potrzeba, abyście się narodzili *poraz wtóry*", mieści się bowiem wyraźnie nakaz (i problemat) samorzutnego nadania sobie przez człowieka nieśmiertelności osobowej, aby mógł „wnijść do królestwa Bożego".

Kolejność pytań może być więc i taka:
1) O ile katolicyzm przynosi środki do samostworzenia?
2) O ile wronskizm przynosi Cognosco absolutne?

Religja objawiona i religja absolutna

W nieomylnem sformułowaniu Jezusa Chrystusa pełnia t. j. *całkowity przebieg samostworzenia*, zawiera się w ten podwójnem odrodzeniu człowieka: z wody i z Ducha Świętego. Rzecz oczywista: quae sunt per allegoriam dicta. W interpretacji Wrońskiego wyraz „ex aqua" odpowiada rehabilitacji moralnej człowieka, którego natura została skażona przez grzech pierworodny, t. j. *odrodzeniu duchowemu*, powrotowi do pierwotnej czystości moralnej, jaką posiadał człowiek *przed upadkiem*; zaś wyraz „ex Spiritu Sancto" oznacza samorzutne unieśmiertelnienie się człowieka, t. j. jego *stworzenie się własne*, przez użycie odzyskanej pierwotnej mocowładności stwórczej: SŁOWA, rozumu stwórczego, w kierunku zgodnym z celami Bożemi a nie przeciwnym tym celom. Rozumie się samo przez się że skoro odrodzenie duchowe przywraca człowiekowi ten stan, w jakim znajdował się przed upadkiem, to pozostaje zawsze możliwość powtórnego pójścia w kierunku złym, zamiast w dobrym, jak to uczynili pierwsi ludzie. Bóg bowiem stwarzając człowieka nieskażonym, nadał mu perseitas (istnienie per se), t. j. wolność bezwzględną; człowiek ten miał zdecydować sam, jak użyje tej wolności bezwzględnej (wolnej woli), tej nieskończonej potęgi władania samorzutnością stwórczą, absolutnego rozumu: do samostworzenia czy do samozniszczenia? Wiemy z Pisma Św., że człowiek użył tej władzy stwórczej w kierunku złym, *przewrotnym*: stworzył nową rzeczywistość kosmiczną *zło*, które tedy nie jest żadną miarą dziełem Boga, stworzył wszechdobra, lecz dziełem ludzi. Ale wniosek stąd oczywisty, że powrót duszy ludzkiej do tego stanu pierwotnej czystości i wolności bezwzględnej, t. j. odrodzenie „ex aqua" postawić ją musi powtórnie przed tym dylematem ostatecznego wyboru. Otóż wybór *dobra*, użycie swej mocowładności stwórczej do nadania sobie wieczystej nieśmiertelności osobowej, jest właśnie tym aktem końcowym *samostworzenia*, przez który człowiek odradza się zkolei „ex Spiritu Sancto", zamieniając swą substancjalną perseitas na essencjalną aseitas (istnienie „a se", na podobieństwo Boże). Taki byłby całkowity przebieg tego procesu duchowego, który religja zwie *zbawieniem*, a którego nakaz i problemat transcendentny przyniósł ludzkości Jezus Chrystus, stając się przez to Jej Zbawicielem. Bez Jezusa Chrystusa ludzkość nie potrafiłaby pojąć ani wytworzyć tych prawd absolutnych; w tem ogrom *łaski* Bożej. Ale też bez własnego — zkolei — wysiłku samostwórczego ludzi, którym te prawdy zostały objawione, zbawienie poszczególnych jednostek dokonać się nie może; i w tem znowuż nieodzowność własnej naszej *zasługi*.

Odrodzenie duchowe człowieka — w interpretacji Wrońskiego — to cel i przedmiot *religji objawionej*; zaś jego stworzenie się własne, to znowuż cel i przedmiot *religji absolutnej*. Jeżeli więc chcemy zrozumieć ten zagadkowy nakaz Jezusa Chrystusa, bez którego spełnienia nikt nie będzie mógł „wnijść do Królestwa Bożego", czyli osiągnąć zbawienia, to musimy koniecznie odróżnić w religji te dwa aspekty odmienne. W odróżnieniu tem są już zawarte implicite odpowiedzi na dwa pytania: o ile katolicyzm przynosi środki samostworzenia i o ile mesjanizm zamienia Credo religijne w Cognosco absolutne. Spróbujmy je wyłuskać, w pierwszym zarysie przynajmniej, te odpowiedzi.

Religja i filozofja

Jeżeli założymy, że człowiek utracił, przez grzech pierworodny, swą pierwotną czystość moralną, a tem samem swą mocowładność stwórczą (Słowo), wolność bezwzględną wyboru dróg wieczystych: samostworzenia lub samozniszczenia, to pochód historyczny ludzkości, od czasów starożytnych aż do współczesnych, przedstawi nam się jako wielka regresja, powrót do owego pierwotnego stanu, dokonywany przy pomocy objawienia (religji objawionej). Stary Testament objawił ludzkości ów *fakt* zamierzchły upadku człowieka, oraz ideję transcendentną Boga („Jestem, który jestem..."), z którym człowiek rozłączył się naskutek upadku moralnego, gdyż Bóg jest duchem bezcielesnym, rozumowością absolutną i powszechną, zaś grzech pierworodny zamknął w człowieku świadomość istnienia w nim podobnej Bogu duszy nieśmiertelnej, owego rozumu stwórczego, który, przebywając w sferze transcendencji, jest jedyną w nas władzą *oglądania twarzą w twarz Boga*. Zkolei Nowy Testament objawił ludzkości możność (nakaz i problemat) odrodzenia w sobie owej pierwotnej mocowładności stwórczej, oraz ideję *nieśmiertelności duszy* przez łączność ze słowem Bożem. („Na początku było Słowo"... a „w niem był żywot"), nieśmiertelności, którą osiągnąć trzeba poza grobem, w sferze transcendencji, przez użycie tej pierwotnej mocowładności stwórczej (wolności woli) do nadania sobie bytu absolutnego („Opportet vos nasci denuo..."). Ale obydwa te objawienia problemu istnienia w nas i sposobu odzyskania przez nas naszej *indywidualności absolutnej*, t. j. bytu najwyższego, wskazywały tylko, że trzeba nam przejść od bytu *zewnętrznego*, doczesnego naszej wiedzy (rozumu samostwórczego, podmiotu transcendentnego) do jej bytu *wewnętrznego*, wiecznego. Nie zajmowały się one problemem *powszechności absolutnej*, t. j. istotą i strukturą wnętrza samejże Wiedzy, samego tego „czegoś", co jest duchem wiedzy, podmiotu samego względnego, *przyrodzonego*, jak i absolutnego, *nadprzyrodzonego*. A przecież nie wolno rzec, że istota tego podmiotu polega całkowicie na jego przedmiotowem istnieniu, że nie jest on niczem innem, jak jego byt. Przeczy temu sama przeciwstawność pojęć podmiotowości i przedmiotowości. Podobnie, jak Bóg jest nietylko bytem powszechnym, ale i posiadającą ten byt *Wiedzą-samą-w-sobie*, Osobą, tak i nasz podmiot wsobny, przeznaczony do nadania sobie przedmiotowości nieśmiertelnej, jest również Wiedzą.

Otóż istotą tego podmiotu transcendentnego, czyli naszej powszechności absolutnej, jest to, że nie ma on w sobie nic z bytu, *nie jest bytem*; jest tylko podatny do aktualizowania się w bycie, jest *dla bytu*, którego dołączenie do wiedzy indywidualizuje i konkretyzuje jej nieskończoną powszechność. Podmiot ten jest oderwaną *wszystkością zasad i problematów* wszelkiej, jakiejkolwiek wiedzy, zespołem praw i obowiązków, przedewszystkiem zaś idej powszechnych, których przedmioty nie istnieją *nigdzie*, dopóki ktoś, istniejący indywidualnie, ich nie zrealizuje. (Zawiera się w nim np. czysta zasada *przyczynowości*, czyli idea konieczności związku przyczyn z skutkiem, oraz czysta zasada *celowości*, czyli idea wolnego związku celów i środków). Aby zaś wyjaśnić jeszcze lepiej tę dziwną, lecz tem niemniej rzeczywistą, istotę naszego podmiotu, jako wiedzy samowsobnej, trzeba dodać, że *istnieje on tylko wtedy, gdy się sam stwarza*. Mówiąc popularnie, poszczególne części składowe naszego podmiotu transcendentnego, takie, jak zasada przyczynowości, zasada celowości, idea Boga i t. d., zjawiają się w istnieniu *wtedy, gdy o nich myślę*, gdy je rozumiem i ogarniam, znikają zaś, gdy myśleć je przestaję. Po tem wszystkiem, co powiedziałem, będzie już chyba jasnem, że podmiot ten istnieje w nas tylko *potencjalnie*, i naszem zadaniem jest istnienie jego zaktualizować.

Sposobem uprawy i aktualizacji naszej *wiedzy* powszechnej: podmiotowości transcendentnej, jest *filozofja*. Zadaniem jej jest wykryć całkowity zespół zasad i praw powszechnych, ustanawiających strukturę architektoniczną wiedzy samej w sobie. Jest więc filozofja *wiedzą o samejże wiedzy*, doktryną powszechności absolutnej, podczas gdy religja jest *wiedzą o bycie najwyższym*, przez który rozumiemy naszym podmiotem transcendentnym, oraz metodą uzyskiwania tego bytu, czyli, ogólnie mówiąc, doktryną indywidualności absolutnej. *Łaska Boża* jest to więc w najogólniejszem sformułowaniu, wszystko, co dopomaga człowiekowi w odzyskaniu tego bytu bezwzględnego, utraconego przez grzech pierworodny: przedewszystkiem *objawienie* nadprzyrodzone możliwości i konieczności nadania sobie tego bytu, następnie *pomoce* nadprzyrodzone, jak sakramenty, skuteczność modlitwy i t. d. Natomiast *zasługa* ludzka to w pierwszym rzędzie własny wysiłek duchowy (myślowy) człowieka, idący w kierunku skonstruowania owej wszystkości zasad i problematów, stanowiących istotę i architektonikę wewnętrzną wiedzy: naprzód *oddzielanie* stopniowe tej wiedzy od bytu, jako drugiego, osobnego *elementu rzeczywistości*, następnie *określanie* coraz to doskonalsze jej istoty niewarunkowej. Uprawa ta, zapomocą spekulacji filozoficznej, jest zresztą naturalnem zadaniem *autonomicznem* człowieka, gdyż, jako najrdzenniej podmiotowa wiedza nasza samowsobna nie może być wytworzona inaczej, jak przez własny akt samorzutności. Wiedza istnieje tylko w ten sposób, *że się sama stwarza;* znajduje się ona bowiem w tej sferze rzeczywistości, gdzie *nic nie jest dane, a wszystko ma być dopiero stworzone.* Jest ona tedy specyficzną władzą (narzędziem) samostwarzania.

Mając te dwie przesłanki, widzimy już wniosek końcowy: Katolicyzm, jako *religja objawiona*, przynosi środki do odrodzenia w nas indywidualności absolutnej, czyli bytu nadprzyrodzonego; wronskizm zaś, jako szczytowy moment rozwoju flozofji t. j. *filozofja absolutna*, przynosi środek do zamiany katolicyzmu w religję absolutną: całkowicie rozwiniętą, świadomą siebie aż do rdzenia, samowsobność naszej wiedzy, zdolnej do aktów samostworzenia. Kierunek bytu nieśmiertelnego: naszej indywidualności absolutnej, zostaje w ten sposób wytyczony po linji *dobra:* wieczystego współtworzenia z Bogiem, bo z prawami i obowiązkami uniwersalnemi Wiedzy-samej-w-sobie, we wszystkiem zgodnej z istotą i strukturą Wiedzy Osobowej Boga. Następuje nieskończony akt utożsamiania naszego bytu indywidualnego z wiedzą powszechną, nieskazitelną w swej bezinteresowności i wolną od pobudek egoistycznych *zła*.

Inaczej byłoby gdyby nasz byt indywidualny, odbudowany przez religję, nie został podporządkowany racjom niewarunkowym wiedzy: mógłby on ulec pokusie zupełnego oderwania się od powszechności w kierunku *egoizmu absolutnego.* Poznawszy drogę dobra, spójną z celami Bożemi i drogę Zła, przeciwstawną tym celom, mógłby on wybrać tę drugą. Katastrofa upadku człowieka nastąpiłaby wówczas poraz wtóry. Pamiętajmy bowiem, że odrodzenie duchowe („ex aqua"), będąc prostą rehabilitacją moralną, nadaje człowiekowi stan taki sam, w jakim możliwy był niegdyś grzech pierworodny. Odzyskanie więc tego samego stanu, nie dawałoby wcale gwarancji, że człowiek nie wybierze powtórnie „drzewa wiadomości dobrego i złego", zamiast „drzewa żywota", zwłaszcza, gdy stanie przy nim znowu złość istot wieczyście zdeprawowanych, z ponętną pokusą: „I będziecie jako bogowie..."

Widzimy więc, że nieodzownem jest jeszcze owo „dodatkowe" odrodzenie „ex Spiritu Sancto", przez *akt samostworzenia*, czyli dopełnienie religji objawionej przez religję absolutną, Credo przez Cognosco, wiary przez rozum samostwórczy: ludzki Logos. I dodajmy, sprawiedliwość Boża, żądająca od nas pełni zasługi, tylko w ten sposób może być naprawdę zaspokojona.

Tak oto dwie te drogi naczelne, jakiemi szedł rozwój ludzkości w historji, krzyżują się ze sobą koniecznie, aby się wreszcie zupełnie utożsamić. Religja i filozofja są przeznaczone *dla siebie* od początku, istnieje między niemi nadludzka jakaś, opatrznościowa harmonja przedustanowiona, i to w tej samej mierze, w jakiej harmonja transcendentalna łaski i zasługi potrzebna jest do zbawienia. Religja przynosi człowiekowi — jako dar łaski Bożej — problematy najwyższe tego *absolutnego rozumu*, podmiotu nieśmiertelności osobowej poza grobem, którego obecność w nas objawił nam Jezus Chrystus, zalecając nam, byśmy w tę obecność mocno i niezłomnie *wierzyli*. Filozofja — jako zasługa ludzka — problematy te samorzutnie rozwiązuje, aktualizując istniejący w nas potencjalnie podmiot transcendentny, *uwłaszczając* nam ten podmiot i zamieniając w ten sposób wierzenie na *pewność* niewarunkową.

Moralność i mesjaniczność

Łączność ta religji i filozofji jest narazie tylko możliwością teoretyczną. Jej urzeczywistnienie praktyczne ma być naszem własnem dziełem, t. zn. koryfeusze religji (doktryny katolickiej) i koryfeusze filozofji absolutnej (doktryny mesjanicznej), winni podać sobie ręce i opracować w praktyce plan (sposób) zrealizowania tej łączności. Oglądana od strony religji, łączność ta przedstawiać się będzie jako MESJANIZM, czyli *chrystjanizm spełniony*, uwieńczenie rozwoju historycznego religji objawionej; oglądana znowuż od strony filozofji, łączność ta stanowić będzie PARAKLETYZM, czyli spełnienie religji przez *ducha prawdy*, uwieńczenie rozwoju historycznego filozofji, która w ten sposób uzyska swą najwyższą rację bytu, przestając być czystą twórczością spekulatywną pojęć a ukonkretniając się jako nieodzowne narzędzie samostworzenia (zbawienia) człowieka.

Dwa byłyby walne następstwa tej łączności: 1) spełnienie historyczne *moralności*, 2) spełnienie historyczne *mesjaniczności.* Spróbujmy rozwinąć i udowodnić te tezy, które narazie wypowiedziane w formie lakonicznych definicyj, mogą się wydać niejasne.

Moralność jest niewątpliwie tem, co jest w człowieku *duchem dobra*, co ustanawia najwyższy a nakazujący warunek dobra: jego *legalność*, prawność niewarunkową w oczach duszy rozumnej. Jakkolwiek człowiek dąży całym sobą do dobra, to sumienie nasze uznaje za dobro tylko to, co jest zgodne z wieczystemi i powszechnemi normami postępowania istot rozumnych. Istotą moralności jest właśnie jej zdolność do stawania się *prawem powszechnem.* Interes ziemski każdego poszczególnego osobnika kłóci się z interesem innych; dlatego to co egoistyczne, nie może mieć w sobie powszechności obowiązującej *prawa*. Jako niewolnicy ciała i pobudek doczesnych, popadamy wciąż w sprzeczność z prawem moralnem, najogólniej pojętem. Natomiast, jako sumienie, *wolna wola*, czysty rozum praktyczny, jesteśmy wolni od tamtych pobudek, wznosimy się *ponad nie.* Sądom i wytycznym sumienia mogą (i powinni) się podporządkować wszyscy bez wyjątku, i to nietylko bez szkody dla siebie lecz z najwyższym „zyskiem". Cel absolutny mego bliźniego jest ten sam, co i mój: powrót do stanu czystości pierwotnej, skażonej przez upadek, a więc i do potęgi samostwórczej ducha nieśmiertelnego, jaką ten stan implikuje (zawiera). Dlatego: „miłuj bliźniego twego, *jako siebie samego*" i „nie czyń bliźniemu twemu, co tobie niemiłe", bo wyrządzając krzywdę jemu, wyrządzasz ją przedewszystkiem *sobie.* To prawo moralne Chrystusa podał i Kant, w następującej definicji filozoficznej: „Czyń tak, aby norma twego postępowania mogła stać się prawem powszechnem".

Wniosek ostateczny: uwieńczeniem moralności jest powrót do pierwotnej czystości naszego rozumu praktycznego, do wolnej woli, czyli wolności bezwzględnej (samostworzenia lub samozniszczenia), jaką posiadali pierwsi ludzie, stworzeni przez Boga jako mocowładnie *nieśmiertelni.* („Deus creavit hominem *inexterminabilem*... Invidia autem diaboli *mors* introivit in orbem terrarum..."). W tem spełnieniu moralności zawiera się całkowite PRZEZNACZENIE istot rozumnych.

Czemże więc będzie mesjaniczność, jako przeciwstawny odpowiednik moralności? Oto jest ona w człowieku *duchem prawdy*, dążnością i zdolnością do samookreślenia się, do ustanawiania sobie swych własnych absolutnych celów. W moralności, w nakazie sumienia jest zawsze *heteronomja*, jakiś mus kosmiczny, który pcha nas, siłą nieodpartą kategorycznego imperatywu, po takiej a nie innej drodze rozwoju, ku dopełnieniu naszego koniecznego przeznaczenia. Człowiek musi powracać poprzez tysiąclecia historji ku owej pierwotnej czystości moralnej; tak został on pomyślany w *planie stworzenia*, jako dzieło Boże. Ale prócz tej predestynacji nieodmiennej napotka człowiek u kresu tej drogi, postulat własnego samookreślenia się, problem *autonomji*, nieuwarunkowanej niczem, której domaga się od nas sprawiedliwość Boża jako odpłaty naszej za nieogarniony w swym ogromie dar *stworzenia*. To co było przygotowane przez Boga, jako nasze przeznaczenie, musi człowiek skolei przyjąć (lub odrzucić) dobrowolnie i świadomie, jako *posłannictwo.* W ten sposób ma on zatwierdzić (lub zaprzeczyć) całokształt boskiego dzieła stworzenia, którego koroną jest właśnie człowiek. Do swej *rzeczywistości* bytu, jaką jest indywidualność absolutna, odzyskana przez odrodzenie duchowe („ex aqua"), ma on dołączyć skolei — sam! — *rzeczywistość wiedzy*, czyli powszechność absolutną *prawa stworzenia wszelkiej rzeczywistości*, jakie mieści w sobie *prawda**) i jakiem kierował się Bóg przy stwarzaniu wszechświata. Mesjaniczność (posłannictwo) człowieka, jest to więc *wniesienie przezeń samego siebie*, swego własnego podmiotu transcedentnego, owej zaktualizowanej przez filozofję Wiedzy niewarunkowej, do całokształtu rzeczywistości absolutnej t. j. do nieskończonej akcji stwórczej Boga we wszechświecie. To włączenie swej wolności niczem nieograniczonej, swej autonomji niewarunkowej, jako jednej cząstki składowej, do owego olbrzymiego strumienia kreacji, wytryskającego wieczyście ze źródła niewysłownego w Bogu, jest swego rodzaju *ofiarą*, rezygnacją ze swej indywidualności nieśmiertelnej na rzecz powszechności. Ale też to ostateczne wytrzebienie owego *egoizmu absolutnego*, którego pokusę podsuwa duszy ludzkiej byt bezwzględny wzbogaca ją o całą nieskończoność, wraz ze szczęściem oglądania twarzą w twarz Boga. Oto dlaczego rzekł Chrystus: „Kto utraci duszę swą dla mnie, *zyska ją*, a kto zyska duszę swoją, ten ją *utraci*".

Wniosek końcowy: uwieńczeniem mesjaniczności jest użycie prawdy t. j. rozwiniętej w sobie pełni potęgi samostwórczej wiedzy do ustanowienia sobie przez człowieka własnych celów absolutnych, we wszystkiem zgodnych z heteronomiczną prawnością procesu autokreacji Bożej: 1) do rozwiązania problematu Prawdy absolutnej, czyli istoty absolutu w Bogu, 2) do rozwiązania problematu Dobra absolutnego czyli sposobu urzeczywistnienia Słowa w człowieku, dla nadania mu nieśmiertelności osobowej, 3) do użycia zdobytej pełni wiedzy w kierunku zamierzonym przez Boga, jako cel ostateczny wszechświata, którym jest stworzenie się własne człowieka w momencie śmierci: *zbawienie.* W tem spełnieniu mesjaniczności zawiera się właściwe POSŁANNICTWO istot rozumnych.

Chrystjanizm spełniony

Jezus Chrystus uczynił ideą ośródkową religji (katolicyzmu, chrześcijaństwa pierwotnego) swój transcendentny problemat zbawienia: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam tobie, jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego *nie może wnijść do Królestwa Bożego*". Ponieważ jednak ludzie ówcześni nie mogli pojąć: „Jakoż to może być?" („Quomodo possunt haec fieri"), *zapowiedział Jezus Chrystus*, w czasie przyszłym *nadejście Parakleta, ducha prawdy*, który to wytłómaczy, gdy już ludzie będą do tego umysłowo przygotowani. „Jeszcze wiele wam mówić mam, ale znieść nie możecie..." „Jeżelim wam *ziemskie rzeczy* powiadał, a nie wierzyliście jakoż, gdy wam powiem *niebieskie*, wierzyć będziecie?..." „Lecz gdy przyjdzie on DUCH PRAWDY, nauczy was WSZELKIEJ PRAWDY..." I: „Lecz pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, on was wszystkiego *nauczy* i przypomni wam *wszystko*, cokolwiekbym wam powiedział" („Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis..."), W ten sposób Jezus Chrystus nadał ludzkości kierunek opatrznościowy ku łączności końcowej „ducha dobra" z „duchem prawdy", t. j. ku przejściu ostatecznemu religji objawionej w religję absolutną. Tu oto związek chrześcijaństwa pierwotnego (katolicyzmu) z filozofją absolutną i jej mesjanizmem, czyli *spełnieniem zapowiedzi Mesjasza.* Jakaż tedy jest droga historyczna po której religja objawiona zdążała ku temu zapowiedzianemu spełnieniu?

Gdy będziemy rozważali tę część problematu zbawczego Jezusa Chrystusa, która stanowi istotę i przedmiot religji objawionej (odrodzenie duchowe „ex aqua", problem spełnienia moralności), zobaczymy, że wchłonęła ona w siebie *dogmat upadku człowieka*, będący ideą ośrodkową Starego Zakonu, zaś dołączyła *dogmat Odkupienia*, przywracający utraconą przez grzech pierworodny łączność ludzkości z Bogiem i dający duszom naszym szanse odrodzenia duchowego: pozyskania nieśmiertelności osobowej, dzięki *pośrednictwu zbawczemu* Jezusa Chrystusa. To wchłonięcie objawienia Starego Zakonu, było naturalnym punktem wyjścia misji zbawicielskiej Chrystusa („Nie przyszedłem znosić Zakonu, lecz go dopełnić"). Objawienie Starego Zakonu mieściło w sobie implicite problemat powrotu do *pierwotnych przeznaczeń* człowieka; zaś objawienie Nowego Zakonu dołączało, problemat samorzutnego odrodzenia duchowego, sposobem nowym, okrężnym, poprzez pośrednictwo zbawcze Syna Bożego (Słowa), gdyż zwykły mechaniczny powrót do tych przeznaczeń pierwotnych nie był już możliwy. Natura człowieka została już skażona, jakżeby tedy dało się zrekonstruować pierwotną *wolność* nieskażoną zapomocą *natury* upadłej. Przeciwieństwo między naturą ludzką a wolnością ludzką stało się — po upadku człowieka — tak niepojednalne, że trzeba było *drogi nowej*, już nie wstecz ku warunkom pierwotnym, jak próbował pójść *judaizm*, lecz naprzód, ku warunkom końcowym odrodzenia duchowego, tym które odkrywał *chrystjanizm.* Trzeba to sobie uświadomić w pełni, że stan pierwotny nieśmiertelności człowieka, był jego *naturą* biologiczną, uwieńczeniem porządku kosmicznego (ordo rerum) wszechświata. Obecnie zaś, gdy ta natura fizyczna *sama w sobie stała się śmiertelną*, regeneracja nieśmiertelności osobowej musi się odbyć w nowy sposób, już poza i ponad warunkami fizycznemi, wewnątrz hypostazy hyperfizycznej człowieka, t. j. jego essencji *moralnej.* Świat fizyczny, widzialny i świat moralny, niewidzialny, są rdzennie heterogeniczne, różnorodne. Póki nie istnieje przeciwstawność między pociągiem fizycznym (interes indywidualny, popędy, namiętności) skażonej natury ludzkiej, a prawnością niewarunkową samostwórczej wolności ludzkiej, nie mogą nawet powstać problemy moralne, tak jak nie istnieją one dla zwierząt. Zwierzę postępuje zgodnie ze swemi przeznaczeniami zwierzęcemi; podobnie człowiek nieskażony ideją Zła absolutnego, żył i postępował zgodnie z przeznaczeniami ludzkiemi. Gdy jednak przez przewrotność (i imputację szatańską) nauczył się postępować przeciwko tym przeznaczeniom, gdy powziął ideję użycia swej władzy stwórczej do *niszczenia* zamiast do *tworzenia*, wówczas powstało w nim fatalne rozdwojenie osobowości na wolność i naturę, z czego zrodziły się problemy moralne, a z nich znowuż cały KOSMOS MORALNY: prawo postępu, *historja.*

Otóż wewnątrz tego kosmosu moralnego, w sferze problematyki moralnej musi się teraz skolei *narodzić po raz wtóry* ów nowy człowiek: podmiot transcendentalny moralności. Oto *przeznaczenia końcowe* ludzkości, w treści tożsame, lecz w formie inne, od dawnych przeznaczeń pierwotnych. I oto racja rozumowa, dlaczego powrót do indywidualności absolutnej człowieka nie może się dokonać na drodze przyrodzonej Starego Zakonu, lecz tylko przy pomocy środków nadprzyrodzonych Nowego Zakonu. Człowiek pierwotny był nieśmiertelnym w warunkach fizycznych; człowiek nowy może osiągnąć nieśmiertelność jedynie *wyzwalając się z warunków fizycznych*, samookreślając się, podług nakazu sumienia, wbrew popędom skażonym tamtych warunków. Widzimy więc, że postępowanie podług absolutnych, powszechnych norm moralnych, jest swego rodzaju duchowem *samowytwarzaniem się* człowieka, przerzucającem go w sferę wyższą, niż świat doczesny szczęśliwości ziemskiej. Dlategoto Chrystus położył tak silny nacisk na *nakaz moralny* w całej jego czystości rozumowej, wskazując na powszechność normy, a pozostawiając człowiekowi możność własnego zastosowywania jej w poszczególnych, indywidualnych wypadkach („Nie czyń bliźniemu twemu, co tobie niemiłe").

Ale nakaz postępowania podług normy bezwzględnej, nawet wbrew widokom szczęśliwości ziemskiej i ze szkodą dla interesu doczesnego człowieka, który jest rzeczywistością „namacalną", byłby niezwykle trudny do respektowania, gdyby religja objawiona nie ustanowiła dlań racji wyższej, w postaci *Nagrody Boskiej.* Musi być jakaś odpłata za trudy i cierpienia, jakie ściąga na jednostkę ścisłe przestrzeganie nakazu moralnego w warunkach ziemskich. Idea moralna chrześcijaństwa da się tedy rozbić na dwa elementy (składniki podstawowe): 1) problemat Odrodzenia Duchowego, przez stałe odrzucanie pobudki złej, a aktualizowanie pobudki dobrej, co oznacza triumf *wolności* ludzkiej nad skażoną naturą ludzką, 2) obietnica Nagrody Boskiej, którą otrzyma człowiek wzamian za to stałe posłuszeństwo prawu moralnemu. Pomiędzy temi dwoma elementami czystego rozumu praktycznego (= wolnej woli) niema jednak łączności wewnętrznej, lecz tylko przygodna harmonja zewnętrzna. Nie istnieje oczywisty związek przyczynowy między *odrodzeniem duchowem* a *nagrodą boską.* Rzeczywistość bytu, czyli indywidualność absolutna, jaką otrzymać ma człowiek w nagrodę za swe życie moralne, nie przychodzi tutaj *sama przez się*, musi być nadana zzewnątrz. Otóż ta idea moralności, jako heteronomiczna, wymaga koniecznie jakiegoś absolutnego autonomicznego ugruntowania. Ugruntowanie to otrzymamy wtedy, gdy zrozumiemy *tożsamość*, jaka zachodzi między dwu elementami moralności chrześcijańskiej: odrodzeniem duchowem i nagrodą boską.

Istnieje wewnętrzny związek nierozerwalny między moralnością a nieśmiertelnością. Każdy postępek moralny jest samowytworzeniem się owej wolności bezwzględnej, ostającej się ponad światem fizycznym, jako byt hyperfizyczny: nieśmiertelność. Odrodzenie duchowe, jako skutek postępowania moralnego, niezależnego od pobudek skażonych natury ziemskiej, jest właśnie tą obiecaną nam nagrodą boską za moralność. Na tem odkryciu tożsamości Nagrody Boskiej i Odrodzenia Duchowego polega właśnie *spełnienie moralności*, czyli przejście od heteronomji do autonomji moralnej będące celem końcowym religji objawionej. Tu oto punkt graniczny zamiany moralności w mesjaniczność. Religja objawiona staje się tutaj już mesjanizmem, czyli *chrystjanizmem spełnionym.*

(c. d. n.)

Jerzy Braun.

*) Prawda, jest to forma *dwoistości*, stanowiącej essencję transcendentalną Ducha Św.; stąd określenie tego drugiego etapu samostworzenia słowami: „ex Spiritu Sancto".

Pogadanka o niektórych sprawach abisyńskich, włoskich, europejskich i wogóle ludzkich

Wojna włosko-abisyńska, stanowisko Anglji, uchwały Ligi Narodów uznającej Włochy za napastnika i grożącej im sankcjami, oraz kwestje z temi sprawami związane, pobudziły żywo naszą opinję publiczną — i słusznie: Bo są to sprawy, których rozważenie prowadzić musi w samą zasadniczą głąb problematyki moralno-politycznej. Niechże więc wolno będzie i podpisanemu — dla którego kwestje moralności publicznej są jego tematem głównym — zabrać głos, przyczem nawiążę do odpowiedzi jakiej, na mój artykuł p. t. *Dyskusja o Włochy i Abisynję* (Myśl Narodowa, 40/935) udzielił mi w temże piśmie *p. Jan Rembieliński*, potraktowawszy moje, choć częściowo obce mu, poglądy, z lojalnością, którą umiem wdzięcznie ocenić. Zastanowiwszy się nad jego repliką, pragnę, korzystając z gościnnych łamów *Zetu*, roztrząsnąć te kwestje bardzo zawikłane, a bardzo ważne. *Ważne*, bo kto wie, czy nie stoimy w jakimś przełomowym punkcie historji, a *zawikłane*, bo się w nich powiązały polityczne względy z moralnością. Ale poprostu na własny użytek, dla spokoju głowy, trzeba jakoś to sobie uporządkować. Otóż, te oto trzy tematy są do omówienia: 1) *Stosunek moralny naszej opinji publicznej* do walczących Włoch i Abisynji, 2) *Kwestja sankcyj*, jako kwestja *moralna*. 3) *Kwestja sankcyj* jako kwestja *polityczna*. Mogą zajść głębokie sprzeczności pomiędzy postulatami tych, niestety, odrębnych dziedzin, polityki i moralności...

Nasza *opinja publiczna*, — jeśli weźmiemy „zwykłego człowieka", t. j. człowieka, który nie jest politykiem zawodowym, — można powiedzieć, z małemi tylko wyjątkami, współczuje nie z Włochami, ale z Abisynją. Skoro idzie o ludzi w myśleniu politycznem bardziej wprawnych, publicystów politycznych, to ci z pośród nich, którzy należą do Stronnictwa Narodowego, czy wogóle obozu nacjonalistycznego, są, jeśli *nie wszyscy*, to w większości swej sympatykami Italji w obecnym boju. Toż samo widzimy we Francji. Tacy np. monarchiści francuscy z *Action Française* gwałtownie i żarliwie wobec opinji francuskiej bronią sprawy włoskiej. Ale mniejsza o Francję, tam kwestja jest wysoce skomplikowana politycznie, natomiast u nas w Polsce mamy w takiej postawie znacznej większości ogółu zjawisko czysto *moralne*, politycznie bezinteresowne. Pożądane to zjawisko, czy niepożądane? — takie pytanie jest wobec każdego odruchu psychicznego uzasadnionem. Otóż — w każdym razie dla mnie wątpliwości to nie ulega — taka *odruchowa reakcja uczuciowa*, jaką w danej sprawie obserwujemy u znacznej większości ogółu polskiego (*polskiego*, podkreślam, wbrew sugestjom, że to tylko „na Nalewkach" tak odczuwają!) — jest moralnie pożądaną świadczy bowiem o prostotnej i uczciwej uczuciowości społeczeństwa, które sympatyzuje z *tym*, kto prowadzi *wojnę słuszną* — a wojna w obronie niepodległości jest słuszną, nawet wtedy, gdy prowadzą ją barbarzyncy. Sympatja ta wzrasta, kiedy się widzi, jak się bronią zawzięcie; gdyby Etjopi zmykali, albo gdyby *wszyscy* zdradzali, albo gdyby wogóle nie zamierzali się bronić, to do djabła z nimi! Ale kto gotów jest raczej życie oddać niż niepodległość stracić — ten *ustanawia swoje prawo do respektu* i swoje *prawo do wolności*, które mu każdy prostotnie uczciwy człowiek, w bezpośrednim odruchu sympatji, potwierdza. I ze stanowiska wychowawczego, oraz ze stanowiska czystej moralności, która dba tylko o „zbawienie duszy" a więcej o nic, trzeba zadecydować, by, ewentualne zachwianie się takiej postawy moralnej nie inaczej nazywać jak tylko wypaczeniem, *zepsuciem*. To nie jest ani szlachetna rzecz — ani polska! — widząc silnego, który siedzi na słabym i dławi go, — obracać się instynktownie sympatją ku temu, *który siedzi*...

Ale taki instynktowny odruch *uczuć*, jaki właśnie stwierdzamy, zasługiwałby może na rewizję *rozsądku*, gdyby się dało dowieść, że ta *włoska* wojna najezdnicza jest z jakiegoś względu *wojną słuszną*. Ale to właśnie nie jest wcale pewnem, owszem wysoce wątpliwem. Śmieszną np. gadaniną było, że Włosi walczą w obronie swego dotychczasowego stanu posiadania w Afryce. Całe to przygotowanie propagandowe do owej wojny, przypominało sławną bajeczkę o wilku i baranie: „Mącisz mi wodę!" — „Ależ to pan stoi wyżej, a ja niżej, więc jakżebym mącił?" — „Twój brat wczoraj mi wodę zmącił!" — „Kiedy ja nie mam brata".—„No, to wszystko jedno, ja mam na ciebie apetyt i basta!" — Któż uwierzył, że to Abisyńczycy grożą Włochom i ich posiadłościom? Brak było w tej propagandzie owej szczerości, która dopiero na końcu wylazła jak szydło z worka: „*Chcemy całej Abisynji*". Pokojowe propozycje uzyskania sfery wpływów w Abisynji Mussolini odrzucił. — „A sympatja z narodem kulturalnym przeciw narodowi dzikusów, to nic?" — zapyta ktoś. Ależ Włosi nie idą cywilizować Abisyńczyków! Nie w takim celu altruistycznym, rzuca się miljardy złota i setki tysięcy ludzi do Afryki! Aż zanadto dobrze dziś wiemy, jak Biali cywilizowali i cywilizują Czarnych, gdy nie mają nad sobą żadnej kontroli! Otóż wolno chyba pozwolić sobie na ten luksus moralny i zapragnąć, ażeby cywilizacja, — no i cywilizacja, bądźcobądź „chrześcijańska", — szerzyła się innymi sposobami jak wyzysk, okrucieństwo i niewola. Italja „nie daje gwarancji, że, innymi, niż takie właśnie, sposobami swą cywilizację szerzyłaby"... Słyszałem parę lat temu odczyt — zdaje mi się — p. Małeckiego, asystenta U. J., który dłuższy czas bawił dla studjów lingwistycznych w Gorycji, między Słoweńcami pod panowaniem italskiem: te przykłady brutalnego ucisku, zwłaszcza wobec księży patrjotów co resztki rodzinnego języka przynajmniej w kościele chcieli ratować—wstrząsnęły wszystkiemi słuchaczami — i są dla mnie dobrą próbką tego, na co sobie, jeśli nie *rasa włoska* jako taka, to przynajmniej *psychika czarnokoszulkowa* pozwolić potrafi w kolonjach. Nie, „misja cywilizacyjna Rzymu" w Afryce nie rozczula mnie. — „Ależ Włosi występują w obronie rasy białej, zagrożonej przez kolorowych" — jeszcze jeden argument italski, argument mocno naciągany. Kto wie, może przyjdzie kiedyś do walki Europy z Kolorowymi? Może będzie taki bój koniecznym, ażeby Europa mogła żyć? Ale wrogami, których trzeba będzie zwalczyć, będą Żółci, będzie Azja. Już dziś Japonja swoim dumpingiem zagraża robotnikowi i przedsiębiorcy europejskiemu Czy pożądanem jest, w oczekiwaniu tej walki, rozdrażniać Afrykę, nacjonalizować Czarnych? Przecież wojna z najeźdźcą jest świetnym wychowawcą świadomości narodowej. Jeśli ma powstać nacjonalizm pan-murzyński w Afryce, śmiertelna nienawiść do Białych, to wojna mająca na celu ujarzmienie i podbicie jedynego i ostatniego na Czarnym Lądzie czarnego państwa niepodległego — i to państwa jakkolwiekbądź, przy wszystkich afrykańskich zniekształceniach jego religji, chrześcijańskiego — to wojna taka przyczyni się do tego w niemałym stopniu. Przykłady Marokka i kolonij i krajów mandatowych francuskich i angielskich nic tu nie znaczą. Faktem jest, nagim i twardym faktem, że Abisyńczycy *już się bronili przed Włochami* i to zwycięsko, że ta obrona należy już do ich *tradycji* i że ten ich Negus w pelerynie, oburącz trzyma się tej tradycji, a trzymając się jej, broni pokoleń abisyńskich przed uciskiem Białych i przeto jest bohaterem czarnej Afryki. Anglicy, którzy lepiej znają kwestje kolonjalne niż Włosi, zdają sobie sprawę, że *ten modus* penetracji europejskiej w *tem* miejscu i w *tym* czasie sprawie Białych pod tamtem słońcem może tylko niedźwiedzią przysługę wyrządzić. A, zanim wybuchła wojna, artykuł w jednem z pism wiedeńskich, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa z Watykanu inspirowany, przestrzegał przed niebezpieczeństwami grożącej wojny, niebezpieczeństwami dla chrystjanizmu, ale w szczególności katolicyzmu w Afryce.

Wreszcie wojna włoska *byłaby* wojną *słuszną*, nawet *ofenzywną* będąc, gdyby była wojną *konieczną* — a konieczną byłaby wtedy, gdyby była jedynym i ostatecznym sposobem ocalenia przyszłości włoskiej rasy i narodu. Ale i taki argument italski byłby nad wyraz wątpliwym. Rasa włoska nie należy do ras kolonizacyjnych, i już wskazywano na to, że wielkie bądźcobądź obszary włoskie w Libji, Erytreji, Somali, żywią jakąś bardzo niewielką kwotę rolniczych kolonistów włoskich. Zresztą nie dziwota, że tak jest; znawcy stosunków afrykańskich na to wskazują, że Afryka, z wyjątkiem niektórych swoich obszarów, przy straszliwym swym klimacie, przy krajobrazie niesamowitym, na który się składają pustynie bezwodne stepy wypalone żarem lub głuche, bagniste dżungle, ani psychicznie ani fizycznie dla Europejczyka (i to Europejczyka współczesnego, który nawet do kolonizacji wewnętrznej, do pracy na roli we własnej ojczyźnie coraz mniej, niestety, pali się!) — łatwym i pożądanym terenem emigracji rolniczej nie jest. Więc za cóż żołnierz włoski ma przelewać krew, i własną i obrońców abisyńskiej ojczyzny? Za złoto, za naftę, które ponoć spiekła ziemia tamtejsza kryje w sobie? Czy ta nafta i to złoto są tak dla bezpieczeństwa i bytu rasy włoskiej i włoskiego narodu niezbędne, iżby miały prawo do wielkich uczuć i wielkich ofiar narodu włoskiego? Gdyby tak było, wojna włoska byłaby wojną słuszną; ale dopóki to nie jest ani oczywistem, ani udowodnionem, wolno nam najazdowi włoskiemu odmówić *przywileju* moralnego *ofenzywy defenzywnej*, ale zato z żywem współczuciem myśleć o narodzie włoskim, który został wplątany w tę imprezę, jak już dziś okazuje się, jeśli nie beznadziejną, to w każdym razie nader trudną i wycieńczającą, o motywacji, która nie jest motywacją konieczną i naturalną, ale raczej... *literacką*...

Ktoś podziwia Italję za to, że żywi „*namiętność nie-utylitarną*" — i podaje ich za przykład nowej, heroicznej epoki. — Nie dzielę podziwu w tym wypadku. Odrazu zastrzegam się, że jestem niezmiernie daleki i obcy takiemu pacyfizmowi, jaki pokój i spokój stawia ponad wszystko. Przeciwnie, jestem najgłębiej przekonany, że naród powinien gotów być wszystkie swoje siły i zasoby rzucić ku obronie swej nietylko wolności, ale i przyszłego bytu i bezpieczeństwa rasy — oraz swej godności znieważonej: w pomście za krzywdę jednego rodaka godzi się rzucić życie wielu innych; także i w pomście za znieważenie sztandaru i godła przez obcych: jak zdewaluujemy symbole, zdewaluujemy wszystko. Ale od *realnych*, głęboko czy to *historją* czy *geografją*, czy to *moralnością* uzasadnionych namiętności narodowych, odróżniać należy *pseudo-namiętności*, powierzchowne, zręcznie zaaranżowane, lub też wymuszone terrorem, półudane, półszczere, szały, legendy i entuzjazmy zbiorowe. Otóż wszystkie wieści, które z Włoch nadchodzą — ale nie drogą oficjalną lecz nieoficjalną! — świadczą, że naród włoski wcale nie odczuwa jakoby podbicie Abisynji było dlań czemś tak potrzebnem i zgoła niezbędnem; — wieści te bynajmniej nie świadczą, jakoby owa kraina pusta i żółta, upalna i ulewna, była dla włoskiej wyobraźni zbiorowej wymarzoną przyszłą nową ojczyzną, ziemią obiecaną przyszłych włoskich pokoleń, za którą godzi się przelewać krew, wycieńczać skarb, cierpieć biedę. Dynastja włoska dobrze musi wyczuwać realną, a nie tę robioną sztucznie atmosferę swego kraju, skoro pozwala sobie, z jedynym i nie tak ważnym wyjątkiem, tak ostentacyjnie wprost trzymać się na uboczu od imprezy abisyskiej! Nie jestem doprawdy niemco-filem, ale nie mogę nie podkreślić różnicy jaką się wyczuwa pomiędzy „namiętnością" w danej sprawie narodu włoskiego, a namiętnościami narodu niemieckiego. Jeśli kiedyś Niemcy pójdą na Wschód, na Polskę, czy na Rosję z jej Ukrainą, to namiętność ich runie jak lawina, a będzie to namiętność głęboka i rzeczywista, pożądanie nowych szerokich ziem, na których będzie rósł chleb dla rozradzających się Niemców, żądza panowania i deptania. Taką samą *realną*, choć rozbójniczą namiętnością, zapałają Niemcy, jeżeli pójdą kiedyś na Francję, albo na Włochy; tego samego mniej więcej typu namiętność będzie podniecać hordy bolszewickie, jeśli ruszą kiedyś na Europę; a po naszej stronie, namiętności narodów, którym tamci zagrożą, będą równie potężne — a tak głęboko uzasadnione realnie, że aż święte... Ale jaką realną nienawiścią mógł ni stąd ni zowąd naród włoski zapałać względem Etjopów?! Żadną. Jaką żądzą posieścia Etjopji? Także żadną. Te „zapały" które faszyści uprawiają po ulicach są inspirowane są afektowane, ten entuzjazm narodowy, który niewątpliwie wielu poczciwców nawpół szczerze wmawia sobie, ażeby jakoś w porządku być wobec tego, co się dzieje i wobec tego kto ma moc — ten entuzjazm jest tak dobrze zaaranżowany, że nawet niektórzy cudzoziemcy, dali się nabrać. Ale są „legendy narodowe", są entuzjazmy, w które naprawdę tylko cudzoziemcy wierzą! Otóż jedną z takich jest napewno legenda o tem, że naród włoski zapragnął „pomścić" klęskę pod Aduą w r. 1896 i t. d. Skądże? Po Wielkiej Wojnie po tak olbrzymiem przeżyciu, ni stąd ni zowąd naród włoski tak boleśnie przypomniał sobie wyprawę kolonjalną z przed lat 40, że nie może przenieść na sobie owej przykrości?! Ależ to nie włoskie, tylko „austrjackie" gadanie, istna bujda! Włochom jest akurat tak samo potrzebna „zemsta" nad Abisynją, podbicie Abisynji, — jak Polakom... wyzwolenie Ukrainy...: A jeśli się w narodzie włoskim — (i w tych cudzoziemcach, którzy w swej żarliwości afrykańskiej są bardziej italscy niż może sam Re d'Italia ze swoim pierworodnym) — otóż jeżeli się taka nienawiść obudzi, to będzie to zgodnie z tem francuskiem bon mot o zwierzęciu bitem: „*O to złe zwierzę, ono się broni, jak je biją*"... (c'est un mauvais animal il se defend, quand on le bat...).

O ile wolno sądzić komuś co zdaleka stoi, ale kto ma niejakie rozeznanie w tem jak się rodzą historyczne legendy, to wojna włoska z Abisynją jest pochodzenia — nie żeby się tak wyrazić — *biologiczno-geograficznego* — boć przecież naturalna prężność dynamiczna narodu włoskiego ku podzwrotnikowej Afryce, jako ku wizyjnej krainie lepszego życia nie kieruje się — ale *inteligencko-literackiego*. Tyle było retoryki na temat „Trzeciej Romy". Tyle wspomnień poetyckich — (od wielu zresztą lat, nie dopiero od Mussoliniego wskrzeszanych!) — o Rzymianinie, którego powołaniem jest „narodami władać" (tu regere imperio populos Romane memento), tyle Wergiljusza i wogóle historycyzmu, iż trudno się dziwować, że pewien literat, inteligent indywidualnością potężny o wyobraźni patetycznej, nawskroś rasowy, laurów Scypionom Afrykańskim zazdroszczący, o sobie jako o następcy Cezarów myślący, nawskróś nietzscheanizmem i machiawelizmem i sorelizmem przesiąkły, o sobie jako o renesansowym jakimś księciu nadludzkiego kroju w najintymniejszych swoich chwilach rozmarzony — trudno dziwić się, że samodzierżca włoski, inteligent ów, oni jego otoczenie, inteligenci par excellence, *inteligenccy marzyciele Czynu* zapragnęli pewnego roku, raz wreszcie, te swoje twarde a pyszne marzenia przeprowadzić w byt. Trafiła się Abisynja, jako jedyne jeszcze miejsce na mapie wolne od kolorów Anglji i Francji... Może i Abisynja jako rezerwuar mas ludzkich, któreby nowa Roma mogła kiedyś, uzbrojone, wyprowadzić na nową Carthago — Anglję?...

Ale to jest literatura... Akurat tak samo, jak dla nas *literaturą* już tylko może być Kijów, czy Smoleńsk. Nie jest literaturą dla Niemców Poznań i Bydgoszcz, dla nas—Lwów, Wilno—a po zachodniej stronie inne miejscowości. Nie była dla Francji literaturą Alzacja i Lotaryngja, dla Włochów — Trjest i Bolzano, nie byłaby dla nich literaturą Korsyka, czy nawet... Francja południowa, gdzie wielu Włochów i wielu Francuzów, którym się już ziemi uprawiać nie chce... Ale Imperjum Romanum w nowym awatarze to już tylko i wyłącznie literatura, bo tymczasem wiele się zmieniło... I sami Italjanowie zmienili się — i świat dookoła Italji. Zamiast ludów barbarzyńskich, powyrastały potężne cywilizowane mocarstwa, a zamiast Rzymian, jest naród smukły, inteligentny, bystry, żywy, melodyjny, estetyczny, ale niekoniecznie wojowniczy. Faszyzm to wielka próba przerobienia rasy włoskiej, próba w swojej zapalczywości czasem aż... śmieszna. Jeden z podróżników francuskich (Bérard) pyta pewnego tłustego i poczciwego sklepikarza w Rzymie: „Dlaczego pan taki zasmucony?" — „Ja nie jestem *smutny* (rattristato), ja jestem *posępny* (oscuro)"... Dlaczego ten kupczyk jest taki *oscuro*? Oczywiście dlatego, że Rzymianie byli posępni, dlatego, że sam Duce, pan rózg liktorskich, jest także posępny — a posępność jest twarzą potęgi... Owszem, jest sympatyczna taka ambicja, ale to nie zmieni tej, ni mniej ni więcej, tylko *rzeczywistości*, że Włosi mogą być, w najlepszym wypadku, przy dłuższem, niż kilkanaście lat, tęgiem wychowaniu, tylko *jednym z pierwszych*, ale *nie pierwszym* z pierwszych narodów europejskich — i to narodem, który z mocarstwowością swą nieco się opóźnił. Niemniej, *mają prawo do ambicyj kolonjalnych!* Ależ wszak kolonje, i wcale nie takie małe, Włosi już mają, dlaczegoż nie osiedlają w nich nadmiaru swej ludności? A jakieś koncesje, przed kilku tygodniami, przed zaczęciem wojny, mieli sobie w Abisynji, przez Anglję imieniem Ligi Narodów, przyrzekane — dlaczegoż Duce wolał zamiast tej drogi wojnę, tak ryzykowną a niesłuszną, dlaczego wolał dla tej, nie tak może imperjalistycznej konieczności, jak imperatorskiej fantazji, wycofywać siłę włoską z Europy, z Europy, gdzie ona ma swoje realne, historyczne zadanie? Włochy wycieńczą się w Afryce, a tymczasem w Europie przyjść może do wypadków o wiele ważniejszych...

Z tych powodów, nie tak bardzo chyba przeciwną jest także i rozsądkowi ta uczuciowa niechęć, z jaką przeważna część naszej opinji publicznej śledzi najazd włoski na Abisynję, to naiwne współczucie, z jakiem patrzymy na tamtejszych bosych obrońców ojczyzny — i to szczere współczucie, z jakiem myślimy o narodzie włoskim, który — tak sądzimy — bez dostatecznie uzasadnionej potrzeby traci swych synów i swe zasoby w owej pustce afrykańskiej. Im prędzej wojna się skończy, tem lepiej dla tej Europy, która chce bezpieczną być od pewnych gróźb — i tem lepiej dla samych Włochów, dla narodu, o którym pamiętamy, że jest fundatorem europejskiej cywilizacji. Tak myślę i tak czuję, a wypowiadając te myśli i uczucia, wiem, że jestem jednym z wielu: dlatego pozwalam sobie na wypowiedzenie się w tej sprawie, która nie jest sprawą polską. *Polską* jest o tyle, o ile jest *polską* ta sprawa, żeby się Polacy w swoich sądach moralnych nie wypaczali, a w praktyce nie dawali uwodzić hucznie brzmiącym werbalizmom — choćby nawet obcym...

Aha, jeszcze jedno, już całkiem osobiście: Przyznam się, że ze wstrętem czytałem w sprawozdaniu jednego z uczestników eskadry powietrznej „Disperata", bombardującej Aduę w pierwszym dniu walk: „Było to 10 minut niezapomnianie lirycznych"... Ha, wspaniały liryzm, imponujący heroizm! Z bezpiecznej maszyny w powietrzu tępić, jak się robaki tępi, ludzi chodzących po ziemi! Jeśli są już maszyny bojowe, chcę i pragnę, abyśmy i my je mieli, jak najlepsze i jak największej. To ewidentne. Ale niech mi wolno będzie — privatissime, na ucho — wyrazić uczucie ohydy wobec gloryfikacji — (tembardziej gloryfikacji tak płaskiej, jak owa jednego z bezpiecznych podówczas „desperatów") — gloryfikacji maszyny i to maszyny morderczej. Z jakąś złośliwą uciechą czytam, że czołgi psują się, że nie są tak użyteczne, jak można było przypuszczać. Czytam tak, z tą uciechą, nietyle nawet na złość Mussoliniemu, który realne i sprawiedliwe zadania opuścił dla nierealnych i niesprawiedliwych wysileń swego narodu, ile na złość maszynie. I to jest, oprócz wymienionych, jeszcze jeden powód, dla którego z sympatją śledzę walki wojowników Negusa, nie mających do swej dyspozycji tych i tylu maszyn wojennych, co armja Mussoliniego. To prawda, że oni są czarni, lub przynajmniej brunatni, że mają wargi olbrzymie (jakich nie lubię, bo we wszystkiem lubię *miarę*), że są murzynami i w dodatku semitami (jakieś ciemne tajemnice i przepaści są w czarnych oczach owych ras), to prawda, że są oni nietylko chrzczeni, ale jeszcze obrzezani, że są pełechaci i że ich białe, obcisłe pantalony stanowią dosadne podobieństwo tej części ubrania europejskiego, która jest haniebną; tak, to wszystko prawda — ale to są — quand même, quand même... — *ludzie*, a na nich idzie *maszyna*; i mam jakąś złośliwą uciechę, kiedy widzę, że *maszyna nie wszystko może przeciw ludziom...*

Ale barbarzyństwo etjopskie pana nie razi? To niewolnictwo... Tak? Więc w celu zniesienia niewolnictwa toczy się wojna? Czy jakaś moralnie upoważniona instytucja wydała polecenie zaprowadzenia cywilizacji w kraju Negusa, czy Mussolini podjął się tej funkcji — i, czy po zwycięstwie nie zaprowadzi on nowego niewolnictwa w kopalniach, których, na wzgardę „plutokracji", tak pragnie?.. O, bo ja nie wierzę człowiekowi XX wieku, zwłaszcza, gdy uwierzył w ideje proroka z Bazylei. Jeśli jednak jest to *legalna i słuszna* wojna w imię *rzeczywistej* cywilizacji, to abasso Haile Selassie, evviva Duce! Ale gdzie ten werdykt legalny na Abisynję? Nie słyszałem o nim. Tymczasem jednak słyszę, jak p. Jan Rembieliński ostrzega mnie, że nikt nie ma prawa siłą poprawiać i cywilizować drugiego. Więc *nawet* najazd na Negusa w imię *sprawiedliwości i cywilizacji* byłby wojną niesłuszną? Co słyszę, czy mnie słuch nie myli?.. Ale o tem już w następnej pogawędce.

K. L. Koniński.

Problemy kolorowe

Jako odpowiedź na książkę Lawrence'a „Powstanie w pustyni", ukazała się praca gen. E. Brémonda p. t. „Le Hedjaz dans la Guerre Mondiale" (Payot, Paryż) oświetlająca to zagadnienie z punktu widzenia francuskiej polityki kolonjalnej, w przeciwieństwie do filo-angielskiego oświetlenia tej kwestji przez słynnego, niedawno zmarłego pułkownika. Książka Brémonda obrazuje sytuację, jaka powstała w Hedżasie wskutek oderwania się Husseina od Turcji w r. 1916-ym, jego związek z aliantami i próby uniezależnienia tego państwa arabskiego.

Ciekawe rozważania na temat kultury chińskiej ogłosił misjonarz Dominikanin, Karol M. Bosslet p. t. „Chinesischer Kulturspiegel" (Albertus-Magnus-Vrl.-Oldenburg). Rozważania dotyczą głównie rozwoju pisma chińskiego, stanowiącego istny „mur chiński" odgradzający kulturę Chin od Europy i przeciwdziałający wzajemnej penetracji tych kręgów kulturowych.

„*Kwestja mandżurska*" jest wciąż żywotna. Powstają wciąż nowe prace omawiające ów zaogniony punkt Dalekiego Wschodu. I tak zagadnienie to w stosunku do Ligi Narodów oświetla w swem studjum p. t. „La Mandchourie et le conflict sino-japonis devant la Societé des Nations" (Libr. du R. Sirey — Paryż) A. R. Tulié wsposób możliwie objektywny. Zaś przyczynek historyczny dorzuca A. E. Grantham w pracy „A Manchu Monarch. An Interpretation of Chia Ch'ing"). Allan and Unwin-Londyn). Tematem pracy jest odbudowanie — na podstawie zachowanych pamiętników i oficjalnych roczników dworskich — sylwetki psychologicznej cesarza Chia Ch'ing, przodka obecnego cesarza Mandżurji, Pu Yi.

Naturalnie i sprawa abisyńska spowodowała powódź wydawnictw. Oto niektóre z nich. Książka Fryderyka Wencker-Wildberga „Abessinien, das Pulverfass Afrikas" — wydana w Düsseldorfie, zajmuje się przyczynami i wpływem konfliktu włosko-abisyńskiego na dalsze dzieje świata. Druga książka to obszerne studjum o Abisynji pióra znanego podróżnika-badacza hr. Ludwika Huyn i literata Józefa Kalmara, który opracował część historyczno-etniczną. Studjum to, dzięki swemu objektywizmowi i obfitemu materjałowi faktycznemu cieszy się wybitnem uznaniem w Niemczech. Część I-sza kraj ten, takim jakim jest obecnie, część II-ga to historyczny rzut oka wstecz, część III-a to osobiste przeżycia badaczy na egzotycznym terenie. Do jednego z najciekawszych rozdziałów, zajmujących się kwestjami politycznemi, należy ustęp poświęcony wizycie Lawrence'a w Abisynji. Dalej idzie praca włoska: „Etiopia ed Etiopi" — wydana w Medjolanie przez kap. Arnalda Rocchi. Studjum to obrazuje przedewszystkiem historję stosunków włosko-abisyńskich w oparciu na włoskich źródłach. Dalej idą rozdziały poświęcone abisyńskiemu krajobrazowi, faunie i florze, klimatowi, sytuacji gospodarczej, urządzeniom państwowym i t. d. Ostatni rozdział poświęcony jest włoskim badaczom Abisynji. Roman v. Prochazka, członek międzynarodowej komisji, która przebywała w Addis-Abebie w latach 1932—33, zajmuje się głównie zmianami, jakie zaszły ostatnio w państwie Negusa i polityką tego ostatniego, opartą o mocarstwa azjatyckie (Tytuł książki: „Abessinien: die schwarze Gefahr" — Saturn-Vlg, Wiedeń).

Japończyk Entai Tomomatsu wydał (u Alcana w Paryżu) obszerne studjum o buddyźmie, opracowane według nowoczesnych metod. Wewnętrznem podłożem tej pracy jest próba zbliżenia Wschodu i Zachodu na płaszczyźnie filozoficznych założeń doktryny buddyjskiej („Le Bouddhisme").

Indochiny francuskie opisał — po czteroletnim pobycie w tym kraju — Charles Robequain („L'Indochine française"— Libr. A. Collin, Paryż). Autor w sposób barwny opisuje krajobraz i ludność tego kraju, większego od Francji, a zamieszkałego przez 21 miljonów różnojęzycznej ludności, jego sytuację polityczną i gospodarczą, oraz narastające konflikty socjalne.

Słynni bracia Tharaud, autorzy tłumaczonej na język polski książki „Gdy Izrael jest królem", wydali pracę p. t. „Les Cavaliers d'Allah" (Plon, Paryż), obrazującą dzieje Mahometa. Jest to tom drugi trylogji noszącej tytuł „Tysiąc i jeden dzień Islamu", opartej na kronikach arabskich i na własnych osiągnięciach autorów, zdobytych podczas ich podróży na Wschód.

Siam, podobnie jak Turcja, przeprowadza obecnie gwałtowną „europeizację" kraju. Nawiązując do tego, Raymond Plion w książce p. t. „Le Siam pittoresque et religieux. Fêtes et cérémonies siamoises" (Firmin-Didot — Paryż) opisuje obyczaje religijne i plemienne, które zniwelować gotowe wkrótce owo gwałtowne „cywilizowanie". Mamy tu plastyczne obrazy (udokumentowane 50-ciu reprodukcjami) palenia umarłych, uroczystości świątynnych, świętych tańców, procesyj i t. d.

Dziejom wojny rosyjsko-japońskiej poświęcił obszerną pracę Maurycy Larrouy (Tzars et Mikados — La bataille de Tsoushima" — Libr. de Champs Elysées — Paryż). Jest to wstrząsający obraz wojny z lat 1904—1905 i jej decydującej bitwy morskiej. Autor dostrzega w przeciwstawieniu cara i mikada jakby symboliczny dramat, którego rozpiętość powiększa jeszcze teren rozgrywki: ocean. Narastaniu tego konfliktu w ciągu stulecia poświęca autor szereg interesujących dobrze udokumentowanych rozdziałów.

Nauka Buddhy

III.

Wyłożone w artykule poprzednim poglądy szkoły rosyjskiej na Buddyzm pierwotny dadzą się streścić w punktach następujących[1]: cechować naukę Buddy miały 1) negacja duszy, 2) zastąpienie jej przez wielość osobnych elementów, 3) ich klasyfikacja na grupy, 4) prawo ich zależnego powstawania, 5) ich nietrwałość, 6) ich skażenie moralne wywołane przez niewiedzę, 7) ich oczyszczenie wywołane przez element transcendentnego poznania, 8) istnienie władz mistycznych wywoływanych przez element transu, 9) odradzanie się w rajach, i wreszcie 10) zdobycie nirwany. Punkty te cechują istotnie szkołę Wajbhaszików. Z poglądem, że były one skrystalizowane już w epoce Buddhy, nie zgadza się większość buddologów, zwłaszcza szkoła francuska, głównym przedstawicielem której jest sławny indjanista belgijski Louis de la Vallée-Poussin. Poglądy jego na Buddyzm pierwotny[2]) wyłożę w niniejszym artykule, uzupełniając je koniecznemi informacjami i zmieniając dla krótkości i przejrzystości porządek jego argumentacji.

Uważa on za całkowicie dowolny punkt wyjścia szkoły rosyjskiej, według której szkoła Wajbhaszików reprezentuje najlepiej dawną tradycję buddyjską. Niewątpliwie podstawowe tezy tej szkoły jak apersonalizm i impermanencja są wspólne wszystkim wielkim szkołom hinajanistycznym i kanonowi palijskiemu. Jednakowoż to zwycięstwo apersonalizmu może być rezultatem późniejszej ewolucji i nie dowodzi wcale, że tylko taka teza istniała od początku. Są zresztą dowody na to, że było inaczej. Z traktatów polemicznych dowiadujemy się o istnieniu bardzo starej sekty *Watsiputrijów*, zwanych inaczej *Pudgalawadinami* czyli personalistami, którzy twierdzili, że osobowość składa się poza pięcioma skandhami jeszcze z trwałej, niezmiennej „osoby" — *pudgala*, która jest substratem zmiennej rzeczywistości i tem, co stanowi o identyczności osobowości ze sobą. Sekta ta opierała się na tekstach zachowanych również w pismach apersonalistów, np. w kanonie palijskim. Jest to przedewszystkiem sławna przypowieść Buddhy „o niosącym brzemię": „Oto objaśnię wam brzemię niosącego brzemię, wzięcie brzemienia, zrzucenie brzemienia. Brzemię — to są pięć skandh: niosący brzemię — to to, co się nazywa *pudgala*, ten a ten mnich, o takiem a takiem imieniu, o takiem pochodzeniu i t. d.; wzięcie ciężaru to jest pragnienie odradzania się i przyjemności, żądza rozkoszy, istnienia i nieistnienia. Zrzucenie brzmienia to kompletne zniszczenie żądzy... Zrzuciwszy ciężkie brzemię i nie biorąc innego brzemienia, wykorzeniwszy kompletnie żądzę, uspokojony [pudgala] zdobywa Nirwanę".

W innych znowóż tekstach kanonu palijskiego pięciu skandhom przeciwstawiony jest *âtman*, dawne pojęcie Upaniszadów, oznaczające jaźń, transcendentny substrat osobowości. Jest to np. przypowieść o gaju Dżeta: „O mnisi, gdyby ktoś przyszedł do tego gaju Dżeta, gdzie my się znajdujemy i wziął do spalenia trawę, drzewo, gałęzie, liście, czybyście powiedzieli, że on was bierze i was pali?" — „Nie, Czcigodny, ponieważ to wszystko nie jest nami, to wszystko nie jest nasze". — „podobnież, o mnisi, odrzućcie to, co nie jest wami. Odrzućcie więc ciało, uczucie, apercepcję, dyspozycje psychiczne i świadomość (t. j. 5 skandh)".

W świetle tego tekstu zdanie z kazania w Benares: „5 skandh nie są mojem Ja *(âtman)*" można interpretować nie jako negację trwałej osobowości, jak to czynią późniejsi buddyści, lecz jako afirmację âtmanu różnego od skandh, a więc właśnie *pudgali* Watsiputrijów[3]).

Istnienie takich tekstów w kanonie palijskim świadczy o tem, że były one zbyt autorytatywne, by je można było stamtąd usunąć. Autorytatywność zaś tez personalistycznych w epoce protokanonicznej byłaby bardzo mało prawdopodobną, gdyby apersonalizm był podstawową cechą nauki Buddhy.

Z drugiej jednak strony posiadamy cały szereg sutr o aspekcie również archaicznym, w których tezy apersonalistyczne są wyraźnie sformułowane. Powiada Buddha: „Nie trzeba mnie się pytać: kto dotyka, kto czuje? gdyż ja nie mówię: on dotyka, on czuje. Trzeba mnie się pytać: skąd powstaje dotyk, skąd powstaje cierpienie". Można więc przyjąć, że w epoce prekanonicznej istniały obok siebie szkoły personalistów i apersonalistów. Były one, przynajmniej w tej epoce, w równym stopniu ortodoksyjne. Fakt taki byłby zrozumiały jedynie w tym wypadku, gdyby Buddha sam nie przechylił się na korzyść żadnej z tych alternatyw. W świetle tekstów przypuszczenie takie staje się bardzo prawdopodobne. Wielka ilość sutr ma schemat następujący: uczniowie Buddhy stawiają mu pytanie w postaci dwóch wyłączających się alternatyw, np. czy byt jest wieczny, czy niewieczny, czy dusza jest identyczna z ciałem czy różna od niego i t. d. Odpowiedź brzmi zawsze: ani to ani tamto, słuszne jest rozwiązanie pośrednie. Jest to owa słynna „droga pośrednia" *(madhjama pratipad)* unikająca krańców, która charakteryzuje cały Buddyzm nawet w dziedzinie etyki, gdzie polega na unikaniu zarówno ascezy jak grzęźnięcia w rozkoszach zmysłowych. Ilustruje tę drogę pośrednią wdzięczne porównanie indyjskie: Buddha zaleca postępowanie pośrednie tak jak tygrysica, która niesie swoje małe w pysku, ściskając szczęki wystarczająco, aby tygrysięta nie wypadły, ale też nie zamocno, aby ich nie zranić.

Czemże jest to rozwiązanie pośrednie w sprawach spekulatywnych? Najczęściej odpowiedzią jest „formuła zależnego powstawania"[4]). Można ją interpretować, jak to czynią Wajbhaszkowie, jako omówienie prawa przyczynowości, ale nie jest to jedyna interpretacja i to nawet nie najbardziej prawdopodobna, jeśli chodzi o buddyzm pierwotny. W żadnym tekście nie mamy ściśle sformułowanej odpowiedzi: niema trwałej duszy, ale ciągłość zmiennego potoku zjawisk psycho-fizycznych utrzymuje prawo przyczynowości. Natomiast, jak już zaznaczałem, podanie formuły zależnego powstawania jest odpowiedzią nieoczekiwaną, dotyczącą jakgdyby innego pytania. Przecież w gruncie rzeczy formuła ta jest omówieniem genezy bolesnej rzeczywistości = cierpienia. To też można dane teksty interpretować w sposób następujący: Nie jest potrzebnem wiedzieć czy A czy non A, gdyż jedynie użyteczną wiedzą jest poznanie genezy cierpienia i sposobu jego zniszczenia. Tego rodzaju interpretacja powyższych tekstów staje się prawie pewną, gdy zważymy, że w innych tekstach Buddha odpowiada wprost: ani A ani non A, bo to jest źle postawione pytanie. A więc niemal że identyczna odpowiedź jak tak często spotykane w dziełach współczesnych neopozytywistów wypowiedzi: „to jest źle postawione zagadnienie, to jest zagadnienie pozorne".

Jednakowoż stanowisko buddyzmu pierwotnego jest inne[5]). Wskazują na to wyraźnie dwie słynne przypowieści: „O sinsapie" i „o lekarzu": „Znajdując się pewnego razu w lesie sinsapów[6]), wziął Buddha do ręki kilka liści sinsapy i rzekł do mnichów: „Jak myślicie? Co jest liczniejsze, te kilka liści, czy też liście wszystkich drzew tego lasu?" — „Nieliczne są liście, jakie Czcigodny trzyma w ręce; bardzo liczne są wszystkie liście wszystkich drzew lasu" — „Podobnie też, o mnisi, wiele rzeczy poznałem, lecz bardzo niewiele wam odkryłem. A jednak nie postępuję tak jak ci mistrzowie, co zaciskają garść i zachowują dla siebie swoje tajemnice; albowiem wyłożyłem wam to, co dla was jest pożytecznem, wyłożyłem wam Cztery Prawdy. Ale nie wyłożyłem wam tego, co dla was jest bezużyteczne".

Przypowieść o lekarzu:

Oto człowiek zraniony zatrutą strzałą: przy nim jest lekarz, który chce go opatrzyć. Ale chory woła: „Powiedz mi pierwiej kto mnie zranił, jakie jest jego imię i jego kasta! Wyjaśnij mi jaki był łuk i jaka trucizna!" Otóż człowiek ten umrze zanim się dowie tych wszystkich rzeczy, które wcale nie są ważne". Podobnie też nie trzeba nam się zajmować zagadnieniami, które nie prowadzą do wyzwolenia z cierpienia.

Buddha siebie niejednokrotnie porównywuje z lekarzem. Nawet owe 4 prawdy, o których wspomina w przypowieści o sinsapie, a mianowicie: a) odradzanie się jest cierpieniem, b) cierpienie jest spowodowane przez żądzę, c) istnieje Nirwana, wyzwolenie z cierpienia: najwyższe dobro i d) osiągnąć można Nirwanę przez odpowiednie postępowanie — owe 4 prawdy ułożone są według schematu indyjskiej diagnostyki lekarskiej: stwierdzenie choroby, jej przyczyny, możności jej wyleczenia i wskazanie sposobu kuracji.

Ten agnostycyzm więc, który cechuje według de la Vallée-Poussin'a pierwotny buddyzm, nie wynika z rdzennego sceptycyzmu wobec możliwości poznania, ale ma za podłoże soterjologiczny pragmatyzm. Trzeba znać tylko to, co prowadzi do wyzwolenia. Wszystkie inne dociekania spekulatywne, „światopoglądy" *(drszti)* są niepotrzebne, nawet szkodliwe o ile odrywają od głównej preokupacji: dążenia do wyzwolenia przez zniszczenie żądzy[7]).

Ta postawa pragmatyczna tłomaczy też współistnienie w buddyźmie pierwotnym tez sprzecznych. Nawet te nieliczne „prawdy", które podaje Buddha, mają wartość tylko prowizoryczną. Są według porównania buddyjskiego tratwą, służącą do przepłynięcia rzeki. Ale podobnie jak po przybyciu na drugi brzeg nikt nie bierze tratwy na ramiona, podobnie też po osiągnięciu wyzwolenia wszystkie te „prawdy" przestają być potrzebne.

Typowo pragmatycznem jest również stosowanie różnych prawd zależnie od potrzeby[8]). Teza apersonalistyczna jest pożyteczna, gdyż wykorzenia przywiązanie do swego ja empirycznego, wykazuje jego iluzoryczność. Tem samem przyczynia się do wytępienia żądzy istnienia. Jednostronne jednak stosowanie tej tezy zawiera niebezpieczeństwo następujące: laik zrozumiawszy, że jego „ja" nie istnieje, nie będzie dążył do nirwany w przekonaniu, że to nie on ją zdobędzie, albo też będzie grzeszył, nie bojąc się odpowiedzialności za swe czyny. To też w tych wypadkach, gdzie zagraża takie niebezpieczeństwo, kładzie Buddha większy nacisk na prawo karmy, nie unikając przytem w celach większej przystępności potocznych wyrażeń jak: istota się odradza, ponosi skutki swych czynów, istota cierpi, istota zdobywa nirwanę. Stąd już prosta droga do powstania personalizmu Pudgalawadinów[9]).

W późniejszych publikacjach[10]) de la Vallée-Poussin skłania się ku poglądowi, że wytworzenie się tez apersonalistycznych i personalistyczne nastąpiło już po Buddzie. Nauka samego Buddhy miała ograniczać się niemal że tylko do 4 prawd i do wskazania praktyk medytacyjno-transowych, mających prowadzić do wyzwolenia. Późniejsze tezy spekulatywne miały być wytworzone (pomimo odrzucenia przez Buddhę wszelkich „światopoglądów") przez tych jego uczniów, którzy nie mieli zdolności hipnotyczno-ekstatycznych i wzamian za to starają się *zrozumieć* to wyzwolenie na drodze pojęciowej. Pozostawienie przez Buddhę bez rozstrzygnięcia szeregu ważnych kwestyj metafizycznych prowadzi do wytworzenia się sprzecznych poglądów jak np. negacja duszy i prawo karmy. Sprzeczność ta doprowadza do rozwiązań kompromisowych, jak w szkole Wajbhaszików, albo do stwierdzenia rdzennej sprzeczności świata pojęciowanego, jak w szkole Madhjamików.

Sama nauka Buddhy miała się ograniczać do pewnej sublimacji dawnych praktyk magiczno-medytacyjnych przez położenie nacisku na moralność i ważność intencji, oraz pewne odnowienie tych dawnych metyle prawd ile recept przez wprowadzenie nowej nomenklatury i klasyfikacji.

Wszystkie sekty obiecywały swym wyznawcom nagrodę raju za dobre uczynki. Pewne grupy ascetów uprawiających jogę (praktyki hipnotyczno-medytacyjne) miały jednak wyższe aspiracje. Wobec identyfikacji istnienia z cierpieniem i tezy, że wszelkie przeżywanie jest bolesnem, nawet rajskie rozkosze były dla takiego ascety pewną odmianą cierpienia. Dążył on więc do stanu wyższego do radykalnego zniszczenia cierpienia, do Nirwany.

Czemże miała być ta nirwana? Buddyści określają ją jako zniszczenie żądzy odradzania się prowadzące w rezultacie do przerwania kołowrotu wcieleń. Ma to więc być niebyt? Przeczą temu przedewszystkiem główne epitety nirwany, które mają charakter pozytywny: błogość, nieśmiertelność, element nieśmiertelności, wyspa, rzecz *(drawjasat)*. Zresztą żądza nieistnienia jest również szkodliwą jak żądza istnienia[11]) i dlatego samobójstwo nie wyzwala z kołowrotu wcieleń. Ma więc to być jakiś byt wolny od świadomości? Sprawa też nie jest tak jasna. Buddha powiada, że gdyby wyzwolenie miało polegać na niedoznawaniu i niemyśleniu, to głusi, ślepi i idjoci byliby świętymi. Jest więc to stan będący ani istnieniem, ani nieistnieniem, ani świadomością, ani nieświadomością. Skądże się bierze tak trudna do ujęcia koncepcja w Buddyźmie pierwotnym?

De la Vallée-Poussin przypomina zdanie Colebrooke'a wypowiedziane około 100 lat temu: „Pojęcie nirwany zdaje się wynikać z doświadczenia stanów ekstatycznych [w których się zatraca zupełnie świadomość i z których zdaje się sobie sprawę], kiedy się z nich budzi z uczuciem świeżości i ulgi". Jest więc nirwaną pewna absolutyzacja pełnej katalepsji znanej z przeżyć hipnotycznych. Hipotezę tę łączącą Buddyzm pierwotny z praktykami jogi i koncepcjami joginów potwierdzają również inne fakty, przedewszystkiem lekarsko-pragmatyczny charakter buddyzmu, podającego zamiast prawd recepty i stawiającego praktyki medytacyjne wyżej od poznania spekulatywnego.

Jakakolwiek będzie determinacja pojęciowa nirwany, stosuje się do niej następujące stwierdzenie Oldenberga, że Buddyści dążą do niej nie z rezygnacją, ale z równą nadzieją i radością, jak chrześcijanie do życia wiecznego.

Konstanty Régamey.

---

[1]) Punkty te sprecyzował ostatnio sam Szczerbacki w artykule: „The Doctrine of the Buddha", Bulletin of the School of Oriental Studies, London, tom. VI, str. 867—96.

[2]) „Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique" 4 wydanie, Paris 1925.

[3]) Watsiputrijowie twierdzą wprawdzie, że ich *pudgala* nie jest tem samem, co *âtman* brahminów: nie można o nim mówić, że jest identyczny ze skandhami, ani że jest od nich różny; tak samo nie można o nim powiedzieć czy jest trwały czy nietrwały. Jest on „niewysłowny". Prawdopodobnie jednak ta teorja była późniejszą modyfikacją, powstałą w czasach, gdy apersonalizm stał się tezą ogólnobuddyjską. Nic natomiast nie wskazuje na to, aby pierwotny personalizm, który poznajemy z cytowanych wyżej tekstów, miał się zasadniczo różnić od klasycznych niebuddyjskich koncepcyj personalistycznych.

[4]) Por art. poprzedni w 10 Nr. „Zetu".

[5]) Upatrywanie we wszystkich pojęciach nazw pozornych rozwinie się dopiero w późniejszych szkołach buddyjskich.

[6]) Nazwa pewnego drzewa.

[7]) Por. de la Vallée-Poussin, op .cit. str. 95: „Seul le Bouddha a vu, te très judicieusement, qu'on ne peut définir la délivrance, assigner au chemin de la délivrance un terme intelligible, sans arroser la liane du désir qu'il faut déraciner. Les saints parviendront à l'ineffable, au *nirvana* sans savior ce que c'est que le *nirvana* et précisément parce qu'ils ne le savent pas".

Wprawdzie w tekstach buddyjskich jest niekiedy mowa o wiedzy *widja*), dotyczy to jednak w większości wypadków znajomości praktyk magicznych, nie zaś dążności do prawdy.

[8]) Wynika z tego teorja o dwóch prawdach, grająca tak ważną rolę w późniejszej buddyjskiej egzegiezie scholastycznej: Buddha miał w zależności od słuchaczy objawiać prawdy w dwóch postaciach: w sensie przystępnym dla laików oraz w sensie absolutnym. Metoda ta pozwala późniejszym komentatorom wyjaśniać wszystkie sprzeczności Kanonu.

[9]) Rozwojowi personalizmu sprzyjały również pewne aspekty tezy o autosoterjologji, jest to charakterystyczny dla Hinajany pogląd, że nikt, nawet Buddha, nie może wyzwolić kogo innego. Buddha może najwyżej wskazać drogę, po której każdy sam musi kroczyć. To też w starym Buddyzmie spotykamy następujące wypowiedzi, mające na celu podkreślenie owej autosoterjologji: „Tylko „ja" jest obrońcą „ja"; jakiegoż innego obrońcę można mieć poza sobą samym? Wypowiedzi podobne może nawet wbrew intencjom ich autorów popierały tezy personalistyczne i prowadziły jednocześnie do typowego dla starego Buddyzmu ateizmu.

W panteonie indyjskim nie było w epoce powstania Buddyzmu bogów, któreby miały charakter demiurgów lub uosobienia opatrzności. Toteż buddyści wciągnęli tych bogów poprostu do swego systemu, odbierając im nieśmiertelność i uważając ich za pewne wcielenia wyższego rzędu, które może osiągnąć każdy człowiek w nagrodę za dobre uczynki, ale które są równie znikome jak całe istnienie. Później, gdy w religjach brahmińskich powstały teistyczne koncepcje jednego Boga Stwórcy i Pana Wszechświata, argumentowali buddyści w sposób następujący: albo Bóg nie zwraca uwagi na uczynki ludzkie i posyła dobrych do piekieł a złych do rajów; jest on wtenczas naprawdę niezależnym Bogiem i Władcą, ale któżby chciał czcić podobnego boga? Albo też przy rozdziale dobrego i złego stosuje się on do uczynków ludzkich; jakżeż można wtedy powiedzieć, że jest on niezależny, skoro jego postanowienia są zdeterminowane? I jaki jest cel przyjmowania istnienia takiego Boga, który na podstawie uczynków ludzkich robi to, co te uczynki mogą robić same przez się?"

A więc wobec antynomji deterministyczno-indeterministycznej, jaką pociągało pojęcie Boga, odrzucają buddyści to pojęcie wogóle i zachowują mechaniczno-deterministyczną teorję karmy. Źródłem tej mechanicznej etyki mogły być pierwotne koncepcje magiczne, według których grzech lub zasługa były automatycznie wywoływane przez te lub inne zabiegi. Zasługą buddystów jest przeniesienie tej koncepcji na grunt moralny i zwrócenie uwagi na znaczenie intencji. Według koncepcji magicznych ważny jest tylko zewnętrzny czyn, który wywołuje odpowiednie skutki niezależnie od intencji, nawet jeśli był popełniony przez pomyłkę lub nawet wbrew zamiarom. W Buddyzmie grzech popełniony bez intencji jest tylko nawpół szkodliwy; również osłabia skutki grzechu szczery żal i pokuta. O wszystkiem (nawet o zdobyciu władz magicznych, których stosowanie jest zresztą źle widziane) decydują nagromadzone zasługi.

Ten rygorystyczny egoizm etyczny dawnego Buddyzmu znajdował się w pewnej sprzeczności z jedną z głównych cnót buddyjskich: życzliwością dla świata, poczuciu solidarności z tym światem. Wynikał z tego pewien rozdźwięk między teorją a praktyką. W końcu zwyciężyła praktyka, gdyż w Mahajanie jak później zobaczymy, panuje znowuż krańcowy altruizm.

[10]) Przedewszystkiem „Le dogme et la philosophie du Bouddhisme", Paris, 1930.

[11]) Por. koniec przypowieści „o niosącym brzemię". Późniejsi filozofowie buddyjscy podkreślają, że idea nieistnienia powstaje jedynie jako przeciwieństwo idei istnienia i przestaje istnieć z chwilą wykorzenienia idei istnienia.

ATANAZY FIET

Jaki wieczór...

Jaki wieczór! Wody biel
strumień toczy...
A słowika srebrny trel
brzmi ochoczy.
Miesiąc światłem z górnych sfer
zlewa niwy,
a w wąwozie wody szmer,
cień i iwy.
Tama otwór ma na cal,
deski zgniły, —
a nie oprzeć się o bal
nie mam siły,
Jak to wiosną życie gra!
W gaju, w polu —
wszystko śpiewa, wszystko drga
mimowoli.
Umilkniemy jak wśród bzów
chóry ptasie,
wtedy przyjdą śpiewać znów
dzieci nasze.
A po dzieciach wzniosą śpiew
znów wnukowie
i to samo wiosny wiew
im opowie.

Z rosyjskiego spolszczył *K. A. Jaworski.*

RURYK IWNIEW

Milczałem długo...

Milczałem długo, lecz więcej nie może
serce już milczeć, a więc, serce — krzycz!
Twa miłość przecież mnie biczuje gorzej,
niż nienawiści mógłby smagać bicz.

Nie zapomniałem sennych Newy fal,
ni jak Kreml nocą sprawuje swe warty.
Gdy słucham słów twych, to mi ciebie żal,
jam twej nie godzien przyjaźni otwartej.

Nie, to nie mnie, lecz Rosję ociemniałą,
która w źrenicach mych znalazła schów,
kochaj jak wicher, jak żywioł wspaniały,
który odpędzasz, by go wołać znów.

MICHAŁ LERMONTOW

Żagiel

Samotny żagiel w dali mglistej
na morzu bieli się jak mleko.
Czemu porzucił kraj ojczysty
i czego szuka tak daleko?

Wiatr świszcze, w górę pną się fale
i maszty gną się, skrzypią reje.
Nie! Szczęścia on nie pragnie wcale
i nie przed szczęściem mknie w zawieję.

Pod nim głąb jasna się lazurzy,
nad nim się słońca krąg kołysze,
a on, zuchwały, pragnie burzy,
jak gdyby w burzach była cisza.

Z rosyjskiego spolszczył *K. A. Jaworski.*

Rzeczywistość a logika

VI.

Łatwo jest teoretykowi myśli abstrakcyjnej odwrócić się od zasady sztuki, ogłaszając, że go ona nie interesuje, ponieważ jest irracjonalna; łatwo jest również teoretykowi sztuki nie troszczyć się o logikę myślową, ogłaszając, że jest ona nieartystyczna, ale czyż to nie wygląda na taktykę strusia, — taktykę, która musi się zemścić? Ostatecznie, nie trudno jest oświetlić całą rzeczywistość w taki sposób, że się ona przedstawi jako twór irracjonalny w swojem najgłębszem założeniu, nie trudno też oświetlić przejawy sztuki w taki sposób, że okażą się posłusznemi regułom matematycznym. Wszakże wiadomo, że można myśleć i uzasadniać bardzo różne rzeczy; ale nie o to chodzi, co można pomyśleć i uzasadnić, a chodzi o to, jaki jest stosunek tych rzeczy pomyślanych do konkretnej rzeczywistości. W tej rzeczywistości trzeba szukać klucza do rozwiązania wszelkich przeciwieństw; ponieważ ona właśnie te przeciwieństwa w swojem łonie tworzy.

Czyż wszystko, co zostało omówione powyżej, nie wskazuje aż nadto wyraźnie, że pomimo wszystkich niezgodności, niema rzeczywistej sprzeczności pomiędzy logiką pojęciową a tem, co nazwałem logiką artystyczną? Czyż nie należy przypuszczać, że obie te logiki wiążą się zarówno w dziedzinie sztuki, jak w dziedzinie rzeczywistości konkretnej w jakąś wyższą jedność — a raczej, że się obie z tej jedności rodzą?

Zaznaczyłem na wstępie, że logika pojęciowa ujęta została pod kątem widzenia przestrzeni, z pewnem przemilczeniem zasady czasu. Zachodzi więc pytanie, czy podkreślenie dynamicznej strony zjawisk w logice pojęciowej nie zmniejszyłoby przepaści, jaka rozdziela dziedzinę myśli od dziedziny sztuki?

W sztuce manifestuje się zawsze pewna forma *rytmu* a więc coś, co ma charakter przedewszystkiem czasowy; i nawet rytm zrealizowany w tworach sztuki plastycznej np. w rzeźbie, architekturze, ornamencie nie jest martwy, chociaż jest z konieczności unieruchomiony. Czynne są w nim napięcia (niejako taneczne), które na kształt napięć mięśniowych mieszczą w sobie ruch potencjalnie; są one niejako ruchem zamierzonym, czy przyczajonym i wyrażają żywą ideę ruchu, a nie martwotę rzeczy dokonanej. W przeciwieństwie do owych napięć rytmicznych sztuki, ujmuje formuła matematyczna raczej rezultat ruchu dokonanego, — przedstawia niejako sztywny ślad ruchu, który już zamarł. Nawet sam czas traci w ujęciu matematycznem wszelką dynamikę i staje się martwą linją — staje się czwartym wymiarem przestrzeni. Przeciwnie, rytm serdeczny, tętniący w sztuce, ożywia nawet nieruchomą przestrzeń; w sztuce każda linja wyraża dzianie się, niejako utajone w napięciach. Jeżeli zatem istnieje jakaś logika artystyczna, to musi ona być logiką dziania się, a nie statyczną logiką napięć już wyładowanych. Czyż więc nie mogłaby istnieć jakaś logika przestrzenno-czasowa, któraby mieściła w sobie zarówno logikę pojęciową, jak logikę artystyczną? A jeżeli taka „panlogika" jest możliwą, to gdzież mamy szukać punktu oparcia dla jej uświadomienia?

* * *

Istnieje taki kształt, który jest w równym stopniu wyrazem treści matematyczno-pojęciowej, jak treści rytmiczno-artystycznej. Tym kształtem jest nasza mowa. Słowo jest tym przedziwnym tyglem, w którym stapia się nierozerwalnie logika prawdy z logiką piękna. Jakżeż się ta synteza dokonuje?

Zdanie wyraża zjawisko na takiej zasadzie, że rozszczepia je na jego aspekt czasowy i na jego aspekt przestrzenny. Zdanie „gołe", jako najprostsze, przedstawia jasno owo rozszczepienie. Podmiot (rzeczownik) odpowiada bowiem niewątpliwie zasadzie przestrzennej, a orzeczenie (czasownik) odpowiada zasadzie czasowej.

Logika pojęciowa posługuje się również zdaniami, ale sposób, w jaki oświetla ich budowę, wydaje mi się niesłychanie charakterystyczny dla jej statycznego nastawienia.

Omawiając np. sądy orzekające, wyrażone zdaniami, zwykła logika ujmować je jako zestawienia dwóch „przedstawień" i przedstawienia te wyraża symbolicznie literami (np. „S" i „P"). Jedno z tych przedstawień, o którem coś orzekamy nazywa logika podmiotem, a drugie, które coś o podmiocie orzeka, nazywa logika orzeczeniem. Samo *orzekanie*, samą funkcję orzekania bierze tu na siebie tak zwany „*łącznik*". Pragnę zwrócić uwagę na ten fakt znamienny, że logika traktuje w tym układzie obydwa przedstawienia jakby równolegle, — a nie biegunowo przeciwstawnie. Orzeczenie może tu być rzeczownikiem i może się stać podmiotem, — a czynnik czasowy zatraca swoją ważność i staje się kopciuszkiem, zwanym „łącznikiem" (łączy dwa samoistne pojęcia).

Nigdy nie mogłem zrozumieć, dlaczego czasownik „być" otrzymuje dziwną nazwę łącznika: według mojego poczucia jest on zupełnie prawidłowym czasownikiem, i ma znaczenie pokrewne czasownikowi „istnieć", trwać, albo bytować. Niewiem czy w takim oświetleniu zdania, jakie stosuje logika pojęciowa, nie zaznacza się poprostu tendencja matematyczna; matematyka posługuje się bowiem powszechnie równaniami, które polegają na połączeniu dwóch równorzędnych wartości znakiem „=". Jeżelibyśmy ten znak, łączący obie strony równania nazwali „łącznikiem", to analogja wystąpiłaby jaskrawo.

W mojem poczuciu nie polega istota zdania na połączeniu przy pomocy łącznika dwóch przedstawień, ale na *rozszczepieniu myśli* (która jest przeżyciem jednolitem) na jej aspekt przestrzenny i na jej aspekt czasowy. Podmiot jest dla mnie rzeczownikiem, który się przeciwstawia biegunowo czasownikowi stanowiącemu orzeczenie. Jeżeli tedy rozpatruję zdanie orzekające: „żelazo jest twarde", to nie widzę w niem połączenia dwóch przedstawień (a mianowicie przedstawienia „żelazo" i przedstawienia „twardość"), ale odczuwam w niem rozszczepienie pewnego przeżycia wewnętrznego. W tem rozszczepieniu odczuwam rzeczownik „żelazo" jako podmiot, a czasownik „jest" odczuwam jako orzeczenie. Zdanie powyższe odczuwam zatem w ten sposób mniej więcej, jak zdanie: „żelazo trwa w stanie twardym", co zawiera w sobie możliwość, że przejdzie w stan inny jak również, że poprzednio znajdować się mogło w innym stanie, tak odczute zdanie ma w sobie tedy pewne napięcia dynamiczne, które giną zupełnie, gdy czasownik „jest" zdegradujemy do roli łącznika.

Nie potrzebuję wyjaśniać, że nie chodzi mi tu zupełnie o nomenklaturę; obojętnem mi jest, jak nazwiemy poszczególne człony zdania, chodzi mi wyłącznie o to, że w zdaniu występują te dwa aspekty, o których mówiłem, i że syntetyczne związanie tych właśnie dwóch aspektów budzi świadomość jednolitego w swej treści zjawiska przestrzenno-czasowego. Pragnę równocześnie położyć jaknajwiększy nacisk na ten fakt, że zdanie przedstawia się tu jako twór *jednolity*, w którym jedność zjawiska wyraża się przez *rozszczepienie* na zasadę przestrzenną i na zasadę czasową, a nie jako twór, powstały przez *złożenie*, czy połączenie poszczególnych wyobrażeń, względnie pojęć. W ten sposób można owe wyobrażenia i pojęcia traktować genetycznie, jako wartości wtórne i do pewnego stopnia pozbawione samoistnej treści.

O ile wiem, badacze języka skłonni są przypuszczać, że najpierw powstały rzeczowniki, następnie inne części mowy, — a na końcu pojawiło się zdanie. Znaczyłoby to, że najpierw zrodziły się wyobrażenia i pojęcia, a potem dopiero zaistniały myśli, powstałe przez składanie owych tworów pierwotnych. Pokrywa się to z układem mojego podręcznika logiki, gdzie omówione są, jak wspomniałem, najpierw owe wyobrażenia i pojęcia, a potem sądy.

Nie przypuszczam, aby istniał materjał historyczny, umożliwiający śledzenie początków powstawania mowy. Badanie narzeczy współczesnych ludów dzikich nie może dać pod tym względem również żadnych bezpośrednich wskazówek, ponieważ ludy te posługują się mową od niepamiętnych czasów, co musiało spowodować głęboką jej ewolucję (może w sensie jakiegoś jej zwyrodnienia). Zwierzęta nie są oczywiście miarodajne, ponieważ nie mówią — a gdybyśmy chcieli z odgłosów, jakie wydają, wyciągać jakieś wnioski, to musielibyśmy uznać wybitnie muzyczny ich charakter, coby wskazywało na wyrażanie czasowej, a nie przestrzennej (rzeczowej) zasady. Możnaby to nawiązać do faktu, że mowa ludzka odległych epok była niewątpliwie bardziej muzyczna, — niewątpliwie bardziej rytmiczna, niż dzisiejsza, i towarzyszyły jej niewątpliwie znacznie żywsze gesty, niż to się dzieje dzisiaj (zwłaszcza przy jakimś wykładzie naukowym). Na tej zasadzie możnaby sobie wyobrazić, że człowiek pierwotny odczuwał silniej dynamiczną stronę zjawisk i t. d. — ale wszystkie takie hipotezy nie mogą być naturalnie miarodajne. Biorąc rzecz zupełnie realnie, należy stwierdzić, że jedynych bezpośrednich wskazówek, dotyczących kształtowania się mowy, dostarczyć nam może gwara dziecięca, oraz bezpośrednie nasze poczucie wewnętrzne. (Przy badaniu gwary dziecięcej należy jednak stale uwzględniać wpływ otoczenia, narzucającego chłonnej duszy dziecka, dojrzałą formę zdania).

Nie jestem fachowcem w tej dziedzinie i nie przeprowadzałem studjów nad mową dziecięcą, ale obserwowałem małe dzieci i wyrobiłem sobie pod tym względem pewne zapatrywanie, umocnione eksperymentem wewnętrznym. Otóż przedewszystkiem pragnę położyć wielki nacisk na ten fakt niewątpliwy, że pierwsze dźwięki dziecięce mają ogromnie silnie zaakcentowany rytm — co zdaje się wskazywać na czasowe ujmowanie zjawisk. Jeżeli zkolei zapytamy, czy owe pierwsze wyrazy (np. mama, bobo, dada, papu, caca i. t. d.) są rzeczownikami, czy też czasownikami względnie przymiotnikami, to otrzymamy prawdopodobnie różne odpowiedzi. Sądzę jednak, że wszystkie te odpowiedzi będą dowolne i bezpodstawne; staniemy może bliżej prawdy, jeżli powiemy, że owe słowa pierwotne nie dadzą się podciągnąć pod żadną z tych kategorji, jakie ustaliła gramatyka.

Czyż nie będzie najprościej, jeżeli powiemy, że dziecko nie *nazywa* pojęć ani wyobrażeń, ale *wyraża* pewne zjawiska, czy przeżycia. „Mama" nie jest rzeczownikiem choć pozornie posiada pewne cechy rzeczownika; ten prosty dźwięk rytmiczny wyraża niewątpliwie bardzo *różne* stany wewnętrzne, jakie budzą się w duszy dziecka w związku z matką. W dźwięku tym trudno nie wyczuć przedewszystkiem odpowiednika czynności ssania, które stanowi zrazu najsilniejszy materjalny węzeł pomiędzy matką a dzieckiem; trudno też nie wyczuć w samogłosce „a" ufnego otwierania się duszy dziecięcej; przeciwnie w dźwięku „bobo" wypowiada się wyraźnie przeżycie strachu, zdziwienia i t. p. Wyobrażam sobie, że studja tego rodzaju, o ileby były prowadzone przez ludzi obdarzonych wybitnie głębokim i żywem poczuciem dźwięku — wybitną intuicją mowy — odsłoniłyby niejedną tajemnicę; ale zdaje mi się, że nie trzeba specjalnych studjów, ani specjalnych uzdolnień, aby stwierdzić, że w owych pierwotnych dźwiękach rytmicznych wypowiadają się — nie jakieś wyodrębnione wyobrażenia, czy pojęcia — ale pewne stany wewnętrzne — pewne napięcia psychiczne, — wypowiada się pełna treść duszy — a więc to, co później wypowiada się całem zdaniem. Z tej pełnej treści, wyodrębniają się dopiero później, stopniowo poszczególne przedstawienia — poszczególne części części mowy — sztywnieją w mózgu i nabierają cech pozornej samoistności. Nie trudno jednak stwierdzić względny charakter owej samoistności — podobnie, jak nie trudno stwierdzić brak samoistnej treści, w poszczególnych motywach architektonicznych. Wszakże, jak wspomniałem, oparcie, czy też siedzenie, tracą wszelką treść w oderwaniu od stołka; tak samo wieczko, dno, czy zamek szkatułki, — schody, dach, czy okna domu, koła i dyszel wozu, taksamo oczy, zęby, czy skrzydła zwierzęcia — i w gruncie rzeczy wszystkie wyrazy, wyrwane ze swoich różnorodnych związków, w których się poczęły, są uniezależnione od rzeczywistego dziania się.

(Dokończenie nastąpi) *K. Homolacs.*

Teatr czy dramat

Wciąż jeszcze wypada twierdzić, że kryzys teatralny, który od szeregu lat łamie kołem tę dziedzinę sztuki — działa jeszcze. Myślano i pisano o tem zjawisku wiele i wydawaćby się mogło, że temat został teoretycznie wyczerpany mimo, że — praktycznie kryzys trwa dalej. Jak się to mówi w innej „branży": operacja się udała — pacjent ma się nieszczególnie... Wydaje mi się jednak, że nie można traktować tego przesilenia tak znów teoretycznie, by mówiąc o niem, nie mieć na myśli jakiegoś oznaczonego teatru. A jeśli weźmiemy pod uwagę nasz teatr, krakowski — to można zaryzykować twierdzenie, *że jest jednak lepiej.*

Jeśli do tego jeszcze oddzielimy w przesileniu teatralnem wszystko to, co wynika i silnie jest związane z kryzysem ekonomicznym (z którym przecież teatr, jako taki, bezpośrednio walczyć nie może) łatwiej dostrzeżemy, że ta sfera kryzysu teatralnego, która niema już nic wspólnego z kryzysem ekonomicznym — a będąca już wyłącznie przesileniem teatru sensu stricto — wykazuje lekkie oznaki poprawy.

Niemniej jednak istnieje.

Dlatego nie można uważać za bezpożyteczne, dalsze teoretyczne zajmowanie się tą sprawą i snucie wniosków z dotychczasowych obserwacyj.

Jasnem jest już chyba dzisiaj, że najogólniejszą i wspólną podstawą przesilenia teatralnego jest fakt, iż teatr za mało się zmienił w stosunku do nas. Inaczej mówiąc, kataklizmy wielkiej wojny, oraz straszliwie napięte i wytężone życie człowieka po wojnie, tak gruntownie zmieniły jego odczuwanie, że wszystkie dziedziny sztuki — jako procesy psychiczne — wymagały dostosowania się do nowych warunków powojennego życia. Człowiek po wojnie żąda „swojego" malarstwa, „swej" architektury, powieści, „swego" teatru. Wiemy też, jak wielkim zmianom i przeobrażeniom podległy te dziedziny sztuki i że dostosowują się łatwiej do nowych praw. Natomiast dla teatru przemiana ta jest o wiele trudniejsza, kryzys w teatrze jest o wiele głębszy i to dla wielu przyczyn. Najpierw dlatego, że teatr jest rezultatem nie indywidualnego tworzenia artystycznego, ale zbiorowego, przezco trudniej poddaje się przemianom, — ponadto życie samo, jakże teraz obfite w wielkie wydarzenia, pełne patosu i dynamizmu dramatycznego, stworzyło teatrowi silną konkurencję. Przetaczające się walki narodów, państw, społeczeństw, kształtujące się w wielkim wysiłku nowe formy życia, wymagają od teatru równorzędnych wzruszeń — wielkich.

Teatr spotkał się jeszcze z drugą niebezpieczną konkurencją: z nową sztuką — z kinem. Dziś — to niebezpieczeństwo kina wydaje się być przezwyciężone — jużto dlatego, że kino po wstępnej fazie pięknego artystycznego rozwoju podupadło teraz znacznie, ratując się postępem tylko technicznym — dalej, ponieważ zrozumiano wreszcie, jak silne istnieje pomiędzy teatrem a kinem rozgraniczenie, które pozwoli znieść sferę wzajemnego przenikania się tych obu sztuk, z obopólną zresztą korzyścią i z wyłączeniem wzajemnej konkurencji.

Jeśli więc — mimo te pocieszające objawy — chcemy jeszcze pomyśleć nad kryzysem teatralnym, to dlatego, by jeszcze pewne uwagi dorzucić do tego, co się mówiło, czy pisało.

A może to tylko wrodzona gadatliwość? Być może. Wobec tego idźmy dalej. Wydaje mi się najpierw, że tkwi tu jeszcze pewne nieporozumienie. Często bowiem słyszałem zarzuty, że teatr cierpi — przez niedostatki nowej literatury dramatycznej. Jeśli poprzednio napisałem, że teatr nie dotrzymał kroku przemianom, którym uległ człowiek po wojnie — że więc nie dosyć jest współczesny — to zarzut ten odnoszą pewni ludzie do samej twórczości dramatycznej. Powiadają, że teatr nie przeżywałby takich ciężkich chwil, gdyby miał do grania dobre, nowe sztuki współczesne.

Jestto przyznanie się do słabości. Czyż nie wydałoby się nam dziwnem, gdyby kapitan statku przechwalał się, że odbył gładko podróż, ponieważ nie było ani burzy ani mgły? Niepomyślne warunki trzeba przezwyciężać, a nie modlić się o pogodę.

Pamiętać przytem należy, że są to rzeczy zgoła odrębne. Tekst dramatyczny jest wprawdzie osią, wokół której krystalizuje się realizacja sceniczna, — jednak niewątpliwie inscenizacja jest odrębną gałęzią sztuki, samodzielną, podlegającą własnym prawom — i jako taka nie może zasłaniać się niedostatecznym rozwojem współczesnego dramatu. Teatr jest przecie bezsprzecznie sztuką integralną, zaspokajającą bardzo pierwotny instynkt człowieka i jako taki jest sam w sobie historycznie znacznie starszy od wszelkich tekstów dramatycznych.

Gotów byłbym ponadto podać w wątpliwość zdanie o niskim poziomie współczesnego dramatu. Możnaby wykazać łatwo cały szereg faktów dość oczywistych — ale nie czynię tego, bo do czego innego zmierzam. Idzie mi o wyodrębnienie przesilenia w teatrze samym.

Powszechnie znany jest wybitny rozwój rosyjskiej sztuki scenicznej, zapoczątkowany jeszcze przed wojną a trwający do dziś. Sądzę (zresztą zgodnie z teoretykami teatru), że rozwój teatru rosyjskiego bynajmniej nie miał źródła w zbyt bujnym rozkwicie dramatycznej literatury, ale że rozwój ten był samorodnym rozkwitem samej sztuki teatralnej, sztuki inscenizacji i realizacji.

Pamiętać tu trzeba, że realizacja sceniczna to splot wielu gałęzi sztuki: malarstwa, plastyki, architektury, rytmiki, muzyki, gry aktorskiej — że wymaga współpracy wielu ludzi, od których żąda inwencji, twórczości i pracy. Bo przecież chodzi tu najpierw o pomysł inscenizacyjny, o wyczucie stylu, o pomysły dekoracji i całą aparaturę techniczną, o reżyserję, o grę aktorską, o ilustrację muzyczną i wreszcie o skoordynowanie tych wszystkich elementów w jedną całość. Historja teatru rosyjskiego wskazuje nam właśnie, że rozkwit tego teatru wyszedł nie od autorów dramatycznych ale od ambitnych, twórczych reżyserów, jak Stanisławski, Danczenko, Meyerhold, Tairow, Wachtangow — od malarzy Baksta, Benois, od Djagilewa i innych — obojętne wreszcie, kim byli z zawodu, grunt że byli to ludzie teatru, w samym teatrze szukający materjału twórczości. Ludzie, którzy umieli brać na warsztat teksty dramatyczne, bynajmniej nie genjalne, często nawet dzieła prozaików, i przetwarzać je w przedstawienia, które odbiły się szerokiem echem (weźmy dla przykładu „Turandot" w teatrze Wachtangowa). Że autorzy francuscy wykazują powszechnie uznaną „znajomość" sceny, jest wynikiem ich ścisłej współpracy z teatrem, konsekwencją faktu, że się uczą teatru, siedząc na scenie i reżyserując swe sztuki.

Oczywiście daleki jestem od myśli, że braki literatury dramatycznej są pożyteczne dla rozwoju teatru, twierdzę tylko, że teatr może braki te pokryć własną twórczością. Pewnie, że najlepiej będzie jeśli wszystko będzie najlepsze.

Doszukując się wśród tych różnorodnych kierunków stylu teatralnego w Rosji — jakiejś wspólnej cechy, twierdzi się, że u podstaw leży naturalna u Rosjan skłonność do teatru (dająca dobrego widza i dobrego aktora), oraz bardzo wielka powaga w odniesieniu do zagadnień teatralnych. To znaczy, że teatr (nie literatura dramatyczna) od dawna cieszył się opieką państwa i mecenasów, że był od dawna bardzo serjo traktowany, że skutkiem tego Rosja miała zdawna dobre szkoły dramatyczne i kształciła fachowych ludzi teatru, że w rezultacie dzisiaj cała praca oparta jest na systemie t. zw. studjo, na niesłychanie przemyślanem i drobiazgowem przygotowaniu przedstawienia, na finezyjnej grze aktorów i t. d.

Prawda, że artystyczne teatry rosyjskie przygotowują zaledwie 2 — 3 sztuki na rok, co na nasze stosunki jest nie do pomyślenia, jednak wartoby się zastanowić, czy tak przygotowane przedstawienia nie szłyby znacznie dłużej niż te nasze cotygodniowe premjery, będące ponurym koszmarem dla każdego sumiennego dyrektora, reżysera i aktora, który przecież nie może nawet opanować pamięciowo roli, a gdzież czas na całą resztę, która jest istotą realizacji artystycznej?

Ciekawą rzeczą wydaje mi się sięgnąć do źródeł rozwoju sztuki aktorskiej w Rosji. Otóż znaną jest rzeczą, że pierwszych aktorów dostarczył teatrom dworskim (poza pierwszemi objazdowemi trupami cudzoziemskiemi) w w. XVIII-ym lud poddany. Był to bowiem teatr pańszczyźniany, do którego magnaci zbierali materjał aktorski we wsi pańszczyźnianej. Adeptów tych poddawno gwałtownej i forsownej edukacji, więc muzyki, śpiewu, obcych języków i t. p. Z ludzi tych wykształcono nieraz znakomitości aktorskie obojga płci. Często zyskiwali oni uwolnienie od poddaństwa, wychowywali następnie pokolenia, stworzyli nowy stan. Nie chciałbym by spowodu przytoczenia tego szczegółu historycznego, posądził mię ktoś o zaciekły „reakcyjny faszyzm", o lansowanie hasła, że jedyną podstawą dobrego teatru jest mądre wyzyskanie niewolnictwa i obrabianie kijem po nieudanem przedstawieniu (co też miało miejsce w teatrze pańszczyźnianym) lub coś podobnego. Chciałem tylko zaznaczyć, że do wytworzenia dobrego teatru potrzeba poza zdolnościami, wielkiej pracy i to kilku pokoleń, pracy zdatnej do wytworzenia wielkiej tradycji teatralnej, na której dopiero potem można eksperymentować. Odnosząc to do naszych warunków, uważałbym eksperymentatorstwo za mniej wskazane, natomiast za najważniejsze: pracę nad kulturą teatralną i w teatrze i poza teatrem. Jeśli wielka tradycja rosyjskiego teatru dała tamtejszym ludziom pole do eksperymentów i jeśli ta rewolucja teatralna powiodła się lepiej niż rewolucja życiowa — to tylko dlatego, że ta druga nie miała pod sobą żadnej tradycji życia społeczno-politycznego. Trudno. Nie można piramidy budować od czubka, ale koniecznie od podstaw.

Jeśli pomyśli się o stanie aktorskim u nas, niestety stwierdzić wypada, że jest kiepsko. Poza wielkiemi nazwiskami, średnica wykazuje często fatalne braki, co odbija przykro od zespołów np. francuskich, gdzie poziom jest tak wyrównany, że trudno powiedzieć, kto się wyróżnił. Istnieje pewien obowiązujący poziom gry, poniżej którego absolutnie w żadnym teatrze nie spotka się wyjątku. Jeśli się więc słyszy u nas ze sceny złą dykcję, nieopanowany głos, błędy wymowy a więc braki, o których właściwie nie może być mowy w kunszcie aktorskim, przychodzi chwila słabości i człowiek szepce: ha — chyba miłosierny Bóg pomoże, bo ludzkiej rady na to niema. To dyletantyzm.

Pouczające jest przestudjowanie systemu pracy współczesnych ludzi teatru, czyto będzie francuz Baty, czy niemiec Piscator, czy którykolwiek inny. Znamienne u nich i wspólne jest to, że inspiracja do jakiejś realizacji scenicznej jest u nich tem, czem inspiracja u poety czy pisarza — jest więc pewną artystyczną obsesją, nieustępliwą, która zmusza do uzewnętrznienia tej pewnej idei artystycznej, drogą natężonej i bardzo żmudnej twórczości. Wystarczy przyjrzeć się tym studjom wstępnym, przygotowaniom, analizie tekstu, scenarjuszowi, z których z cudowną logiką artystyczną wyrasta ten jeden możliwy styl przedstawienia. I choć twórczość ta realizatorów scenicznych jest żałośnie nietrwała, boć przecie nie zostawia żadnych trwałych po sobie śladów (przecie nawet film dźwiękowy nie utrwaliłby wrażenia ze spektaklu, a opowiadanie, fotografja ani wcześci nie oddadzą tej sumy wrażeń) — poza słabą pamięcią ludzką, to chyba zostaje potem ta cicha, spokojna, pełna duma, którą znają artyści, — to uczucie wyjątkowe nasycenia psychicznego, I nie żałuje się chyba wtedy nietrwałości osiągnięć tej pięknej sztuki, której smutek tak trafnie określa Baty: „Piękno teatru jest jak błyskawica, wspaniałe i krótkie. Od dnia, gdy w pierwszym mózgu zakiełkuje pierwsze ziarno, aż do chwili podniesienia kurtyny — jakież namysły, szukania, wysiłki i praca iluż ludzi? — Nic nie pozostaje z tego. Smutek zakurzonych dekoracyj — zwiędłych kostjumów — martwych tekstów".

Środki na kryzys teatralny nie leżą w kasie teatralnej, lecz żyją w teatrze samym. *Bo dobry teatr będzie miał zawsze dobrą kasę.*

Rzecz prosta — nie można teatru naraz odmienić, bo widownia jest wychowana przez teatr. Zły teatr ma złą publiczność i napewno nie będzie jej smakował teatr naraz odmieniony. Jednak dobre wychowanie zmienia najgorsze charaktery. Wierzę wytrwale i uparcie, *że tylko teatr wielki, artystyczny przezwycięży kryzys.* A że lepiej jest, gdy przemiany (obojętne: wielkie czy małe) odbywają się wolno — przeto ocenić trzeba, że kryzys zwalczać trzeba stałą i upartą linją wielkich przedstawień.

A pole otwiera się szerokie.

Twierdzę z całą pewnością, że wielu autorów, jak np. Szekspir czeka na nowoczesną realizację sceniczną. Pokolenie powojenne niema jeszcze „swoich" przedstawień szekspirowskich. Szekspir obecnie grywany — jest anachronizmem nie do zniesienia. Trudno wyliczyć dalsze przykłady, bo weszlibyśmy już w kompetencje kierownictwa teatru. Trzeba znać swoje miejsce.

Tadeusz Kudliński.

Wawrzyny... wawrzyny...

W myśl przepowiedni poety, robi się w Polsce coraz bardziej „laurowo i ciemno". Podczas, gdy coraz bardziej aktualnem się staje zdanie Wyspiańskiego, że „w Polsce zagadką Hamleta jest to co jest w Polsce do *myślenia*", podczas, gdy coraz trudniej u nas o myśl niezależną i twórczą, a urzędowa „organizacja kultury" coraz bardziej schodzi na manowce, — spada z beztroskiego Parnasu Polskiej Akademji Literatury deszcze odznaczeń i wawrzynów. Bogowie bawią się, albo raczej... szaleją. Trudno inaczej nazwać tę inflację laurową, w której zatraca się właściwy, zaszczytny sens odznaczenia za zasługę.

W epoce, gdy ideałem naszym jest przejście od interesowności osobistej i zewnętrznego przymusu do wolnej samorzutności twórczej człowieka-obywatela, odznaczenie za zasługę może i powinno się stać jednym z wysokich środków wychowawczych i jednym z szlachetnych bodźców postępu. Operowanie tem narzędziem staje się wtedy sztuką nader subtelną i czemś w rodzaju *odpowiedzialności moralnej*, w najwyższem tego słowa znaczeniu. Nadużycie, czy też przewrotne użycie tego środka może być tedy prawdziwem szkodnictwem społecznem. Zarówno spospolitowanie, jak błędne rozdawnictwo odznaczeń, musi mieć skutki jednakowo fatalne. W pierwszym wypadku budzi ono lekceważenie samej zasady odznaczania za zasługę, gdyż społeczeństwo rozumie dobrze niepodobieństwo istnienia w Polsce aż kilkuset osobników *wyjątkowo dla literatury i sztuki zasłużonych;* w drugim wypadku rozdmuchuje ono najgorsze instynkty zawiści i pasji przeciwko wyróżnionym, gdyż odznaczanie ludzi, o których zasługach nikt, absolutnie nikt nie wie, prowokuje odrazu myśl: No, to dlaczego nie ja? Czyż nie jestem więcej zasłużony?

Społeczeństwo, wiedzione intuicją moralną, ocenia naogół trafnie zasługi ludzi wyjątkowych których poświęcenie dla celów ideałnych i dla dobra ogółu przekracza normalne granice. Będzie się natomiast zawsze oburzać, gdy się spotka ze złym wyborem, nagradzaniem byle kogo, lub „forytowaniem swoich". Słusznie też napisano w jednym z pism, — z racji rozdawnictwa wawrzynów PAL'u — że „w Polsce ujawnia się karygodny brak szacunku dla odznaczeń i dla ludzi".

Gdyby w Polsce, w roku Pańskim 1935-tym, było naprawdę aż kilkuset ludzi szczególnie dla kultury naszej (literatury, sztuki, publicystyki) zasłużonych, to mielibyśmy tutaj jakieś, jedyne na kuli ziemskiej, Eldorado twórczości kulturalnej. Niestety z tą twórczością jest nieco gorzej, a z „mocarstwem kultury" to już jest całkiem niewesoło...

„Rocznik literacki"[1]

Jako przedsięwzięcie krytyczno-literackie, taka rekapitulacja syntetyczna całej produkcji pisarskiej w Polsce, jest czemś ze wszechmiar chwalebnem. Zestawić i ocenić — choćby pobieżnie tylko — wszystkie fakty bieżącej twórczości literackiej, a nawet wysnuć stąd pewne wnioski ogólne, jest dla obserwatora stojącego wewnątrz tego płynnego tworzywa polskiej rzeczywistości kulturalnej, zadaniem bardzo trudnem. Perspektywa jednego roku, a raczej kilku miesięcy, to mało dla samego już tylko zebrania materjałów, a cóż dopiero dla przejrzystej orjentacji w tem rozkołysanem mnóstwie. Trzeba stwierdzić, że „Rocznik Literacki" trudne to zadanie wypełnia, nie bez niedociągnięć i symplifikacyj (a nawet przeoczeń), ale z korzyścią dla kultury polskiej. Udaje mu się to dzięki powołaniu do współpracy szeregu wybitnych piór krytyckich, których fachowa znajomość przedmiotu i sumienność daje gwarancję możliwie najpełniejszego uwzględnienia wszystkiego, co godne zanotowania w każdorocznej produkcji literackiej. Zasługę doboru i koordynacji tych piór przypisać wypada redaktorce, Zofji Szmydtowej (autorce wartościowej pracy o „Misterjach Norwida").

Rekapitulacja polskiej produkcji pisarskiej roku 1934 obejmuje tutaj działy tak różnorodne, jak: liryka, teatr, powieść, wznowienia, przekłady z literatur angielskiej i anglo-amerykańskiej, francuskiej, hiszpańskiej niemieckiej, rosyjskiej, a nawet greckiej, żydowskiej i t. p., literatura podróżnicza, pamiętnikarstwo, książki dla dzieci i młodzieży, teorja i krytyka literatury, czasopisma literackie, oraz przekłady z literatury polskiej. Obfity ten kompleks poprzedza szkic Z. Łempickiego „Życie literackie a chwila obecna", pretendujący do najobszerniejszej syntezy, a przeto nasuwający najwięcej uwag. Otóż wydaje mi się, że podejście do naszej twórczości kulturalnej, będące próbą konfrontacji, jej z wielkiemi realjami i aktualjami epoki, tak bardzo przełomowej i wulkanicznej, jest tutaj może zbyt uproszczone. Autor porusza się na powierzchni zjawisk, nie zagląda „pod podszewkę", jego wytłómaczenia przyczyn pewnych procesów i stanów są nazbyt łatwe. Dlaczego wielka wojna i jej wynik: niepodległość, nie znalazły dotąd odbicia w naszej literaturze? Skąd kryzys zainteresowania literaturą i słaba konsumpcja książki? Myślę, że trzeba tutaj sięgnąć głębiej, niż do wyjaśnień takich jak bliskość perspektywy, narcyzyzm rozkochanych w sobie indywidualności poetyckich, wreszcie zmęczenie psychiczne, czy też mała pojemność polskiego rynku wydawniczego. Ja upatruję główną przyczynę tych wszystkich dziwnych zjawisk w powszechnym *braku idei*, zdolnej zdynamizować życie polskie, obudzić sumienie społeczne literatury, usunąć bezpłciowość i neutralność pisarzy naszych wobec rzeczywistości historycznej: owego *dziania się*, w skali ogólnoludzkiej, kształtującego własną mocą teraźniejszość i rzutującego swą wolę w najdalszą przyszłość. W pisarzach polskich nie widzę owej *męskiej* solidarności z epoką i z człowiekiem, który ją tworzy. Pozwolę sobie to sformułować w rozmyślnem uproszczeniu: literatura nasza jest w połowie skomercjalizowana (wpływ „Wiadomości Literackich" i stworzonego przez nie klimatu bezideowości), zaś w połowie zniewieściała (w sensie nadmiernej inwazji kobiet, z ich postawą antyhistoryczną, z ich drobnoustrojowością, żyjącą poza orbitą tych wielkich spraw ogólnoludzkich, w których uczestnictwo winno być dla dojrzałego społecznie pisarza wprost nakazem sumienia). Tę nagminną chorobę bezideowości dostrzegł w pewnej mierze i Z. Łempicki, skoro pisze: „Literatura polska jest dziś niewątpliwie w poszukiwaniu nowej treści, a może nawet nowego mitu", i widzi w tem poszukiwaniu zadatki ożywienia twórczego. Ale idei szukać trzeba tam, gdzie ona jest, a nie wyhodowywać ją sztucznie, jak homunculusa. Okazało się to na przykładzie. Te urzędowe impulsy literackiego „nakręcania konjunktury", jakie od dwu lat obserwujemy, nie zrodziły żadnej idei żywej, lecz tylko formalistyczną centralizację naszej kultury, „ruch dośrodkowy" ku „wielkiej niewiadomej", której na imię: *nic*. W centrum nie było nic, a ex nihilo nihil fit. Oto tajemnica całego tego niepowodzenia. Dlatego ten impuls urzędowy, w którego skuteczność Łempicki zdaje się wierzyć, miał charakter raczej ruchu „zawodowego i organizacyjnego, aniżeli ideowego czy też programowego".

A teraz jeszcze jedno. Wydaje mi się mocno spornem to rozróżnienie starej „literatury szlacheckiej" od nowej, mającej powstać „literatury ogólno narodowej". Są to kategorje marksowskie, suggerowane przez djalektykę materjalizmu dziejowego, kategorje przydatne może w sferze procesów ekonomicznych, ale jałowe w odniesieniu do wolnej twórczości duchowej. Można w ostateczności stosować je do dzieł i talentów przeciętnych, oraz do materjału obserwacyjnego i do tematyki w ogólności; można też w ten sposób analizować powieść, ale już nie lirykę heroiczną, czy dramat monumentalny. Genjusz wyślizguje się tym determinacjom. Trzeba być np. zwarjowanym rabinem kazuistyki marksowskiej, by chcieć udowadniać, że „Genezis z ducha" albo „Akropolis" powstać mogły tylko w środowisku szlachty zaściankowej lub pochodzącego od szlachty mieszczaństwa. Szczyty epok kulturalnych narodu (a o te przedewszystkiem chodzi, bo te są ostoją i mają wpływ trwały) są ponadstanowe i ponadklasowe, i dają obraz ciągłości twórczej, bez względu na to, czy warstwą produkującą literaturę była tam szlachta, czy duchowieństwo, lub mieszczaństwo. Sztuka prawdziwa (tak jak nauka, czy filozofja) jest zawsze niezależna od residuum społecznego psychiki artysty.

Ale dość tych pryncypjalnych sporów. Przejdźmy do omówienia dalszych zawartości tomu. Mogę to uczynić tylko pobieżnie, bo musi to być jakby recenzja z recenzyj, a to przecież proceder krytyki nazbyt sztuczny.

W pogłębionej, sumiennej i wyczerpującej ocenie sprawozdawczej K. Zawodzińskiego, speca od naszej liryki, natrafiam zawsze na sądy subjektywne, z któremi możnaby się sprzeczać; ponieważ jednak są one zazwyczaj ugruntowane na pewnym stosunku do rzeczywistości, określonym i stałym (czego tak brak wielu innym naszym krytykom) nie chcę o nie zahaczać. Podaję w wątpliwość tylko jedno zdanie, wypowiedziane z okazji nagrodzenia W. Bąka: „Wiem zaś z długiej obserwacji stosunków literackich w Polsce, że częstotliwość adoracji, zbożne „chodzenie przed Panem", manifestowanie mistycznej „bojaźni Bożej", a nawet samo powtarzanie imienia Bożego wystarcza, żeby poeta jak celebrant był pod ręce wprowadzony na Parnas". Twierdzeniem tem byłem zaskoczony, gdyż niczego podobnego w naszych stosunkach literackich nie dostrzegłem: przeciwnie, obserwowałem awersję do tematów religijnych (a jeszcze bardziej do „metafizyki" poetyckiej) na naszym Parnasie zalegalizowanym, wytwarzającym opinję „miarodajnych sfer" literackich.

O ile studjum syntetyczno-krytyczne Zawodzińskiego jest „na poziomie", o tyle Irzykowskiego resume twórczości dramatycznej ub. r. stoi poniżej możliwości intelektualnych tego autora, jest jakiemś, pisanem na kolanie „odczepnem". Od Irzykowskiego można chyba wymagać czegoś więcej, jak opowiedzenia „własnemi słowami" treści sztuk zeszłorocznych. Nie napotkałem tu żadnych refleksyj i wniosków ogólnych o współczesnym dramacie polskim. A przecież to temat doniosły i na marginesie aktualnej produkcji scenicznej (i jej niedociągnięć czy klęsk artystycznych) można było pokusić się o wytłomaczenie przyczyn głębszych obecnego smutnego stanu. Skąd pochodzi anemja rodzimej twórczości dramatycznej, czy z jakiejś narodowej impotencji w tym dziale sztuki? Nazwiska Słowackiego, Fredry, Wyspiańskiego przeczą temu. Więc muszą być jakieś inne przyczyny. Jakie? A może nie jest prawdą „brak wybitniejszych dzieł polskich" z tego zakresu, może narzekania teatrów nie są zgodne z istotnym stanem rzeczy? Może trywializacja gustów publiczności naskutek złego repertuaru (lub naodwrót) nie dopuszcza na scenę dzieł wyższej rangi? Nie wiem. Bo z drugiej strony konkurs dramatyczny Akademji Literatury nie wyłowił nic godnego uwagi, wbrew nadziejom samegoż Irzykowskiego. Więc może nasz klimat artystyczny (obecny) jest dla szlachetniejszych przedsięwzięć twórczych zbyt ostry; przemawiałoby za tem to zlekceważenie przez teatry polskie jedynej w ub. sezonie sztuki o ambicjach „wielkiego repertuaru", Morstina „Rzeczypospolitej poetów", stwierdzone przez Irzykowskiego. Myślę, że problem T. K. K. T. byłby tu również do rozpatrzenia; może jednak Irzykowski — akademik poruszać go tutaj nie chciał.

W dziale powieści Piwiński w interesujący sposób podkreśla historjozoficzny podkład „Nurtu" Berenta. Zwraca tu jednak moją uwagę znowuż to samo, co u wszystkich krytyków polskiej powieści współczesnej, niedocenienie niebezpieczeństwa owej fatalnej inwazji animalizmu i destrukcjonizmu etycznego, ujawniającego się zwłaszcza w książkach autorów młodszych. Ta cała koprolalja pseudoestetyczna, babrająca się w prymitywnych zwierzęcych odruchach i w podrzędnych funkcjach fizjologicznych, a balansująca pomiędzy psychologją węchowo-dotykową a zboczeniami patologicznemi („Szczury" Rudnickiego, „Portret ojca w czterech ramach" Tarna, cała „choromańszczyzna", „Grypa szaleje w Naprawie" Kurka, a ostatnio „Zmory" Zegadłowicza) to przecież fenomen wart szerszego omówienia.

Działy przekładów z literatur obcych pomijam, z braku miejsca. Z zadowoleniem potwierdzam tylko surową ocenę literatury sowieckiej, pióra Rafała Blüth'a. Polska konsumuje najwięcej — procentowo — przekładów z tej literatury, epatując się ich rzekomemi walorami, ich dynamiką „światotwórczą". Tymczasem istotny poziom artystyczny tej literatury jest przeraźliwie niski, technika środków uboga, patos społeczny nawpół-naiwny a nawpół-sztucznie wymuszony (wiemy, jak się to tam robi). Dwa tylko dzieła znalazły łaskę w oczach recenzenta: „Cichy Don" Szołochowa i „Złodziej" Leonowa.

W dziale „Teorja i krytyka literatury" M. Kridl próbuje zdyskwalifikować książkę K. Troczyńskiego „Zagadnienia dynamiki poezji", jako nieudałą próbę stworzenia nowej estetyki, w sensie nauki normatywnej. To co pisze prof. Kridl jest jednem wielkiem nieporozumieniem. Nie chcę tu bronić merytorycznie koncepcyj Troczyńskiego, idzie mi tylko o sam stosunek panów profesorów literatury do takich, ambitnych bądź co bądź przedsięwzięć. Prof. Kridl zdaje się nie rozumieć różnicy między historją i krytyką literatury, a *teorją literatury*, jako częścią składową ogólnej teorji sztuki. Łudzi się on, że „do tych rezultatów dojść można (i już się dochodziło) drogą znacznie prostszą, a może i skuteczniejszą". Otóż właśnie, nie dochodziło się, skoro możliwe jest dotąd w dziedzinie kryterjów estetycznych tak wielkie pomieszanie pojęć. Nie można zbadać *od wierzchu*, tego, co *siedzi w środku* (wyrażając się popularnie). Pomysł Troczyńskiego: wykrycia „prawidłowości zmian literatury" poprzez zbadanie „procesu czynności (twórczej) literacko-artystycznej", t. j. elementów i funkcyj podstawowych tego procesu, jest koncepcją słuszną, która prof. Kridlowi nie byłaby przyszła do głowy, a bez której nie może być mowy o skonstruowaniu prawdziwej estetyki normatywnej[2]).

Gdy już mowa o teorji procesów twórczych zauważyć muszę, że to co pisze prof. Kridl o polemice Zawodzińskiego z Braunem na łamach „Zetu" (na temat kryterjów czysto-estetycznych), jest również nieporozumieniem. Estetyzm taki, jaki propaguje M. Kridl byłby równoznaczny z jakimś eunuchizmem twórczym; jest to właśnie rezultat podchodzenia do zagadnień artyzmu od strony „gotowego dzieła"; nie wolno eliminować z estetyki *podmiotu* doznań i działań artystycznych: człowieka tworzącego, bo to nam daje fikcyjny obraz rzeczywistości. Braun uznaje najszerzej pojętą *autonomję* sztuki, chodzi mu jednak o to, że sztuka, jako całość żywa (konkretna) stanowi zjawisko o wiele pełniejsze i bardziej skomplikowane, niż gotowy „kształt" artystyczny. Wiedza o osobowości tworzącej i o procesie twórczym, w którym ta osobowość *hypostazuje samą siebie* w formę estetyczną dzieła, jest równie ważnym działem estetyki (jako ogólnej nauki o kategorjach i narzędziach tworzenia), jak wiedza o składnikach dzieła (kształtu) literackiego.

Klasycznym przykładem niesumienności i płycizny krytycznej jest sprawozdanie W. Kubackiego z ruchu czasopiśmienniczego. Uderza apoteoza urzędowa wszystkich czasopism półoficjalnego klanu, t. j. tych, które związane są w jakikolwiek sposób z Instytutem Literackim, Funduszem Kultury Narodowej, oraz Departamentem Sztuki i Kultury („Pion", „Marchołt", „Droga", „Wiedza i Życie", „Życie Literackie"); inne są zaledwie tolerowane. Skłonność ta do źle maskowanej stronniczości znalazła najjaskrawszy wyraz w kilkuwierszowej ocenie „Zetu". Zbyć pismo, wychodzące regularnie już kilka lat (rzadkość w powodzi efemeryd), a wydawane heroicznym wysiłkiem prywatnym, o jakim synekurzyści pism obficie subwencjonowanych nie mają wyobrażenia, to metoda żywcem ściągnięta z „Wiadomości Literackich". „Czasem *trafi się* — powiada ów sumienny informator — jakiś artykuł społeczno-polityczny"; biedaczek udaje, że nie wie, iż w każdym numerze „Zetu" — nie licząc artykułów i rozpraw z tej dziedziny wewnątrz numeru — znajduje się artykuł wstępny tej treści, i że artykułów społeczno-politycznych było już w „Zecie" kilkaset. Czasem też trafi się „jakieś rozważanie z zakresu estetyki"... Figlarz z tego Kubackiego. Przez całe kwartały i roczniki kolumny „Zetu" pełne były studjów, dyskusyj i artykułów z dziedziny estetyki. Podobnie wiarogodne są i inne informacje.

Do W. Kubackiego stosują się doskonale jego własne słowa: „Koterje trzęsące czasopismami rozbijają ruch literacko-kulturalny. Zaciekłość i bezwzględne metody walki — przemilczanie i ślepe nieuznawanie żadnych wartości u przedstawicieli innego kierunku... zastępują twórczą emulację".

B. Borkowski

[1]) *Rocznik Literacki za rok 1934* pod redakcją *Zofji Szmydtowej.* Warszawa. 1935. Instytut Literacki. Str. 330.

[2]) Przypominam tylko, że w „Zecie" — a jeszcze przedtem w „Gazecie Polskiej" — J. Braun postawił podobne założenie, rozwijając je potem w szeregu artykułów.

Smok apokaliptyczny

„Dawniej smok przebywał w głębokiej jamie i raz poraz wychodził na świat, aby pożerać ludzi. Lecz wystarczył jeden Krakus, aby go unicestwić. Dzisiaj smok stał się trudno uchwytny. W żadnej jamie nie siedzi. Nabrał zuchwałości i impetu. Żyje sobie swobodny i najbezpieczniej na całym świecie i pożera — nas wszystkich. Smok *bezideowości*"... Tak pisze — w n-rze 11 „Głosu" poznańskiego — Aleksander Rogalski, w interesującym artykule p. t. „Walka z bezideowością".

Bezideowość — stwierdza słusznie autor artykułu — to ten duch czasu, który mówi: „człowiek współczesny, to człowiek, który żyje pełnią życia, wobec świata nie przybiera żadnej ściśle sprecyzowanej postawy, stara się go ogarnąć i przeżyć całą powierzchnią swej istoty; wszelka idea, definicja, doktryna o znaczeniu światopoglądowem jest zła, bo oznacza zubożenie, ograniczenie, ujednostronnianie, a więc wynaturza człowieka". Przeciwko takiej bezkształtnej larwie człowieczeństwa wystąpił swego czasu Henryk Massis, w głośnej kampanji przeciwko Andrzejowi Gide. „Massis ukazał Gide'owi że przybieranie stanowiska beznamiętnego obserwatora zjawisk życia i ludzi, tłumaczone olimpijską światowidową zarazem postawą artysty, owa ekwilibrystyka wciąż się zmieniających perspektyw, wywodząca się z humanistycznego uniwersalizmu, jest niczem innem, jak rozpustą duchową, szatańską igraszką, afirmacją chaosu"...

„Oto mamy „człowieka dwudziestego wieku", — istotę ślimaczą, przyczepioną biernie do rwącego żywiołu życia i zarazem bezkostną amebę, wchłaniającą w siebie wszystko, co zdolna jest pomieścić". Zdaniem autora jest to „dewaluacja człowieczeństwa", której powodem jest nie co innego, jak to właściwe współczesności europejskiej postawienie człowieka na czele wszystkich wartości. Takie pojęcie człowieka, jakie wyprodukował wiek XX-ty, nie ma w sobie dynamiki, „potencjału twórczego", grozi zastojem i obumarciem naszej kulturze. Człowiek stał się niętwórczy. W tem miljardowem zbiorowisku ślimaków i ameb tragicznym jest los Massisów, nawołujących do rehabilitacji ideału, do przywrócenia nadrzędności idei; jest to bowiem głos wołających na puszczy. „Wypuściliśmy przyszłość z rąk, ona już nie zależy od nas". Bo kształtować przyszłość może tylko świadomy plan, określony cel, idea.

Tragizm tej „walki z bezideowością", do której nawołuje Rogalski, znamy doskonale. Od lat borykamy się z tym bezwładem twórczym, napotykając wszędzie palec wskazujący, wymierzony przeciwko nam z pogardliwem „apage": doktrynerzy! Przeciwko idei, przeciwko doktrynie wysuwają wszak nasi oponenci wciąż to wieloznaczne, nieokreślone życie, jedyny dogmat, w jaki wierzą i na jaki się bezkrytycznie powołują. Wskazywaliśmy już nieraz na to przeciwieństwo Biosu i Logosu, w którem ów migotliwy i bezkształtny witalizm, rozlewający się galaretowatemi mackami smoka chińskiego, próbuje zdusić w swych oplotach świadomy siebie *rozum twórczy*, opancerzony wolą i wsparty kręgosłupem określonego systemu pojęć. Ta walka biosu z logosem, anarchicznego witalizmu z ideą, jest w gruncie rzeczy walką irracjonalizmu z rozumem. Tutaj mamy tragiczny dylemat epoki. Ostatecznie cały żywot jednostkowy i cały przebieg historji da się sprowadzić do tego dylematu; nigdy jednak nie zarysował się on z taką jaskrawością, jak dzisiaj.

Greckie mity heroiczne, owi Tezeusze, Kadmosy, Bellerofonci i Perseusze, zwalczający swe minotaury, chimery i smoki, to typowe schematy symboliczne ludzkiego „ja" samostwórczego, logosu, uwikłanego w tragiczną walkę z żywiołem bezkształtnym swego własnego życia. Podobnie rycerze średniowieczni, zwycięzcy swoich smoków. (Zresztą i Chrystusa malowano jako boskiego pogromcę smoka). Ich heroizm to zdolność wyjścia poza irracjonalny żywioł życia, jako siły, idącej niewiadomo skąd i poco, która nas gwałci *i przeżywa*, — przez poddanie tego żywiołu jakiejś nadrzędnej *idei* powszechnej, nadającej znaczenie wyższe jednostkowemu życiu, a będącej przecież zawsze wytworem *rozumu*.

Brzozowski rozpatrywał ten problem ze wszystkich możliwych stron. Zagadka i posłannictwo naszych czasów, to — w jego ujęciu — przejście od tego rozchwiejnego żywiołu życia („świata zastanego") do panowania rozumu, jako twórcy idej, celów powszechnych („rzeczywistości przez nas stwarzanej"). Wszystko, co poprzestaje na pasożytniczej eksploatacji zastanego świata i życia, należy do owej haniebnej przeszłości rodzaju ludzkiego, którą i Wroński zwie „starym światem grzechu". Brzozowski potępiał też — w imię tej samej zasady — owo „beznadziejne spektatorstwo", egoistyczne nasycenie się rozmaitością perspektyw i zjawisk. Myślę, że Brzozowski, pławiący się w mnogości światopoglądów, które badał i współtwórczo przeżywał, w owej historycznej „silva rerum", musiał sam zwalczać w sobie tę bestję apokaliptyczną. Ale on ją przezwyciężał. Dążąc do pełni człowieczeństwa, do syntezy wszystkości historycznej, nie tracił on nigdy z oczu owej *nadrzędnej jedni osobowości*, jedynie godnej nazwy: człowiek, a zdolnej do powiązania całej tej wielości w jedność i zdynamizowania jej twórczym motorem idei.

W stosunku do artykułu Rogalskiego, wysunąć można tylko to jedno zastrzeżenie: fałszywa interpretacja współczesna pojęcia „pełni człowieczeństwa" bynajmniej nie dyskwalifikuje ideału: *człowiek*. Uniwersalny humanizm nie ma z pewnością nic wspólnego z „światowidową postawą" Gide'a. Świat może być pojmowany nietylko jak kupa rupieci i smakołyków w których los pozwolił nam grzebać, lecz również jako harmonijny całokształt celów i obowiązków, jako nasze zbiorowe *dzieło tworzone*. Wchłonąć w siebie świat, ale poto, aby go poddać kierownictwu idei, twórczego rozumu, aby go *spełnić*: oto ideał i posłannictwo człowieka przyszłości, *człowieka twórczego*.

W Polsce problemat ten jest aktualniejszy niż gdziekolwiek. Postawa wszechstronności, uwzględniania wszystkich aspektów jednocześnie, jest naszą wrodzoną cechą narodową. Jest to ów polski „proi-contryzm" (pozwolę sobie ukuć ten żartobliwy termin), pragnący przyznać rację wszystkim, usiłujący żyć w zgodzie zarówno z nacjonalizmem, jak z internacjonałem, z laicyzmem i Kościołem, z nauką i wiarą, lecz w rezultacie także z djabłem i Panem Bogiem zarazem. Paraliżuje on w zarodku zdolność do czynu, stwarza ów specyficznie polski *kopleks chochołowy*, bezwład i sceptycyzm, indywidualizm anarchiczny, niechęć do doktryny i idei. „U nas kto czegoś chce—napisano — ten się już przez to samo kompromituje"... Tem większy obowiązek przezwyciężenia tego „światowidowego bezwładu" zapomocą *światowidowej idei*.

Oblicze świata

I. K. C. z dn: 6. XI pisze, że „konflikt anglo-włoski zmienił się w znacznej mierze w drugi konflikt, który rozwija się coraz wyraźniej. Jest to *walka między obu międzynarodówkami a faszyzmem*. Socjaliści i komuniści czynią rozpaczliwe wysiłki, aby doprowadzić do konfliktu w Europie, gdyż po pierwsze liczą na pognębienie faszyzmu, co ma dać im wpływy i władzę w Europie, po drugie, widzą w zawierusze światowej korzystną okazję dla wywołania rewolucji społecznej"... „I naprawdę niepokój musi ogarnąć każdego, kto widzi, jak socjaliści wszystkich krajów, którzy do niedawna w imię pokoju odrzucali wszelkie wydatki zbrojeniowe, służące ku obronie zagrożonych granic, — dziś stają się militarystami i wołają o wojnę z niemniejszym temperamentem, niż ten, z jakim dawniej wołały o nią potępiane przez socjalistów „kliki imperjalistyczno-wojskowe"...

Dobrą ilustracją tych słów jest artykuł w „Ami du Peuple", wymierzony przeciwko żydowskim przywódcom socjalizmu francuskiego (Leon Blum i Levy), podżegającym do wojny: „Nie chcemy aby nam jakiś Blum wmuszał swe prawo, jak to zrobił jakiś Trocki w Rosji, albo jakiś Bela Kuhn na Węgrzech. Z nienawiści do Niemiec oraz *by uratować Rosję sowiecką i wolnomularską Czechosłowację* sądzą, że wymyślili sprytny plan, robiąc ze sprawy kolonjalnej *antyfaszystowską wyprawę krzyżową*"...

I. K. C stwierdza, że na tle tych powikłanych stosunków, gdy z jednej strony grozi wojna światowa, z drugiej bezkarne pogwałcenie paktu Ligi przez imperjalistyczną agresję włoską w Abisynji, „ujawnia się w całej pełni doniosła, *interesom pokoju i cywilizacji służąca akcja francuska.* Laval pragnie pogodzić poszanowanie dla paktu Ligi i dla zasad zbiorowego współżycia z interesem pokoju. Wysiłki jego są naprawdę heroiczne".

Słusznie. Ale też Laval ściąga na siebie coraz większą nienawiść socjal-komunistycznych ekspozytur Kominternu, zwłaszcza zaś masonerji, tej międzynarodowej „kiereńszczyzny", siejącej wszędzie ziarna przewrotu. Twórcza, konstruktywna polityka Lavala staje na przeszkodzie fanatyzmowi „ideologicznemu" lóż, których cechą znamienną jest „tęsknota do katastrofy". Od szeregu numerów wskazujemy w „Zecie" na przygotowujący się atak podziemny na rząd Lavala. Niewątpliwem jest, że „Front Ludowy" we Francji, stanowiący taran czołowy tego ataku, idzie na pasku „agentur obcych". Niebezpieczeństwo upadku Lavala staje się coraz większem, a wraz z niem rośnie groźba dla pokoju.

Książki i czasopisma

Biuletyn Polsko-Ukraiński (r. IV nr. 43). Przed procesem; W labiryncie orjentacyj (c. d.); R. Hamczykiewicz: O artykule „Poprawa i trudności"; Varia; Kronika.

Prasa (czasopismo, poświęcone sprawom wydawniczo-prasowym: r. VI, nr. 3). Stefan Krzywoszewski: Troska o jutro; Fr. Głowiński: Rola propagandy w gospodarce wydawniczej; St. Kauzik: IV Kongres Federacji Międzynarodowej Związków Wydawców Dzienników; Życie organizacyjne; Kronika krajowa; Ustawy, rozporządzenia i orzeczenia sądów; Prasa na szerokim świecie.

Głos (tygodnik polskiej myśli narodowej, r. V, nr. 12). Konsekwencja konsekwentności; Aleks. Rogalski: Pochwała wojny; Pojęcie państwa w nowej konstytucji: J. T.: Kapitalizm, etatyzm, własność; L. Jaxa Bykowski: Urabianie charakteru; J. Mott: Z teatru; Pod światło...; Jan Mott: Naprzelaj: Ano, więc mamy nowy rząd; K. Hałaburda: Przyczynek do fabrykowania wielkości: Maxie Baur znokautowany.

O. Olżycz: Rincz. Poezje. Lwiw, 1935. Str. 43.

Bogdan Krawczim: Piśnia Piseń. Lwiw, 1935. Nakład. Olgi Mikitki Steczyszin. Str. 48.

Kamena (r. III, nr. 2) G. Timofiejew: Miłość w twórczości Żeromskiego: A. Rzeczyca: Krawędź; A. Madej: Rok 1914; K. A. Jaworski: O tamtej wiośnie; J. Szczepański: Skalne wakacje; H. Domiński: Miłość; Wł. Podstawska: Z poematu „Przednówek"; Wł. Pietrzak: Sosnom z północy; St. K. Papierkowski: Literatura serbsko-chorwacka doby współczesnej; A. Szantić: Płacz Alhambry; J. Diczuć: Powrót: M. Rakiń: Tęsknota: V. Gabarić: Capriccio; G. Krklec: Wspomnienie Boga; O. Mandelsztam: Dekabrysta; B. Pasternak: Poezja; P. Orieszin: Kamiennych obłoków dudnienie; Wł. Chodasiewicz: Lady...; Dowid Knut: Nie mogę umrzeć...; A. Mikułko: Kobiety są jak powieści; St. Napierski: Dramat inteligenta.

REDAKCJA: Jerzy Braun, Krosno, Rafinerja nafty (Małopolska). Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
ADMINISTRACJA: Warszawa, Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „Bluszcz". Warszawa, Solec 87.